موسوعة فلسفة الدين-4

الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم



إعداد وتحرير

د. عبد الجبار الرفاعي







موسوعة فلسفة الدين

- 4 -

الهرمنيوطيقا

والتفسير الديني للعالم



الكتاب: موسوعة فلسفة الدين - 4 - / الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم
إعداد وتحرير: عبد الجبار الرفاعي

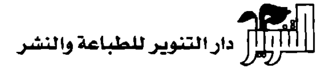
عدد الصفحات: 512 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-941-03-6

رقم الناشر: 17/391-109

الطبعة الأولى: 2017

الناشر:



بغداد - شارع المتنبي

email: qahtanee@gmail.com
www.rifae.com

دار التنوير للطباعة والنشر

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر – 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

لبنان: بيروت – بئر حسن – سنتر كريستال، الهزيم – الطابق الأول –
هاتف: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة - جاردن سيتي 2 شارع فؤاد سراج الدين (السريا الكبرى سابقاً) - الدور الأرضي - شقة رقم 2
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com



موسوعة فلسفة الدين

- 4 -

الهرمنيوطيقا
والتفسير الديني للعالم

إعداد وتحرير
د. عبد الجبار الرفاعي







موسوعة فلسفة الدين

موسوعة يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، الإيمان والتجربة الدينية، علم الكلام الجديد، الهرمنيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة الدينية، الدين والأخلاق، مشكلة الشر.



الهرمنيوطيقا والتأويل

متوازيان لا مترادفان

د. عبدالجبّار الرّفاعي




مكتبة
الفكر الجديد

تسهم المنابعُ المضمرة في صياغة مقولات المتكلمين، وتكوين آراء المفسرين، واستنباط فتاوى الفقهاء، إلّا أن مناهجَ قراءة النص الديني وأدواتِ النظر الموروثة لا تكشف عنها، فالرؤيةُ للعالم التي يتبناها المتكلمُ والمفسّر والفقيه مثلا، ونمطُ إيمانه ومعتقداتُه، ومحيطُه وثقافته، تعمل على فرض موقف يتناغم معها، فلو كان معتزلياً أو أشعرياً أو إمامياً أو ماتريدياً أو أباضياً، يبدو له معنى النص على وفق رؤيته الاعتقادية. ويمكن اكتشاف بصمة تلك المنابع المضمرة في مدونات التراث كلها، بما فيها مدونات التصوف واللغة والأدب.

نتعرف عبر المناهج الجديدة للقراءة على أن سياقات إنتاج المعنى في مدونات علم الكلام، والتفسير، والفقه، والتصوف، والأخلاق، ترتبط بأحكام الباحث المسبقة، وكيفية تربيته، وطبيعة عصره، وبيئته، وموطنه، ومجتمعه، واثنيته، وثقافته، وخبراته الحياتية المتنوعة.كل هذه العوامل ذات تأثير في تكوين فهمه. فالفقية مثلاً ترتبط فتاواه عضوياً، مضافا إلى ما سبق، بكيفية فهمه لمساحة الدين وحدوده، وما يغطيه من حقول ومجالات الحياة.

وذلك ما ترشدنا إليه الهرمنيوطيقا، إذ تشرح لنا كيف أن الكلمة تتراكم عليها طبقات،كأنها طبقات جيولوجية، وبمرور الزمن تضاف دلالات أخرى للكلمة حول نواة المعنى الأول. وتتناسب هذه الطبقات، كماً وكيفاً، مع: عمر الكلمة، وتطور دلالاتها، وتنوع استعمالاتها عبر التاريخ. وكأنها طبقات عمر الشجرة في ألف سنة، أو طبقات جيولوجية لصخرة بعمر مليون سنة.

الهرمنيوطيقيون بمثابة جيلوجيين يكتشفون طبقات فهم تتكدس لتحجب عنا بؤرةَ المعنى، أي إنهم يحددون الأنساب والجذور الزمنية لانتماء كل طبقة للفهم، وكيف تتضخم لتطمر المعنى، ويتعرفون على عمرها، وطبيعة العصر الذي توالدت فيه كل واحدة من الدلالات. إنهم يضيؤون صيرورةَ دلالة الكلمة عبر الزمان، وكيفية تشكّل معناها عند كل محطة، في فضاء الأفق التاريخي، ونسيج علاقات السلطة والمعرفة، وأفق انتظار المتلقي، وأحكامه المسبقة، ومعتقده، وثقافته، وطبيعة الاكراهات المتنوعة التي توجه عمليةَ بناء الدلالة، وتصوغ نوعَ الفهم.



وبذلك نستطيع أن نتعاطى مع المدونة التفسيرية والكلامية والفقهية الموروثة بوصفها معرفةً بشرية تنتمي إلى سياقات تلقي وقراءة النص الديني في مراحله المتنوعة. ما يعني أن كلَّ عصر ينتج مدونتَه الخاصة، وهي مدونة لا يتسع كلُّ ما فيها للعصور كافة، ولا تستوعب عناصرُ الفهم فيها الآفاقَ التاريخية المختلفة.

الهرمنيوطيقا تعمل على مواءمة النص المقدس مع روح العصر، وتبوح براهنية معانيه في سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي راهن. وتمنحنا رؤيةً رحبة تعيد اكتشافَ مقاصد القرآن، وتضيء بصيرتنا بما تنشده رسالةُ الوحي للانسان، في ضوء الأفق التاريخي لواقعنا.

الهرمنيوطيقا تؤشر إلى أن النصَّ المقدس كائنٌ حي، تنبعث حياتُه وتتجدد كلما تجددت قراءتُه. إنها محاولة لتحريرِ النص من حمولة التفسير التاريخية التي ينوء بثقلها، وتحجبه عن التواصل مع العصر الجديد، وعتقِهِ من سجون السياقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي كبّلته بفهمها ومشروطياتها التاريخية الخاصة، بعد أن انغلقت على نفسها، بنحو أمست تكرر الفهمَ ذاته الذي يحكي ثقافةً لم يعد انسانُها موجوداً اليوم، ولم تعد وقائعُ حياته المختلفة حاضرة.

إن أردنا أن يسجل الدينُ حضوراً فاعلاً في بناء وإخصاب الحياة الروحية والأخلاقية، فلا يتحقق ذلك إلّا بقراءة جديدة للنص الديني. وإن محاولات رفض هذه القراءة انما هو ضرب من معاندة التاريخ، وتعطيل تدفق المنبع الروحي والأخلاقي للوحي.

مع الواقع الذي يعيشه انسان اليوم فإن النصوص عطشى لفهم يحكي رهانات حياة الانسان المعاصر ومتغيراتها المتنوعة. ومادامت النصوصُ مكبّلةً بآفاق انتظار المتلقين أمس، وأحكامِهم المسبقة، وسوءِ فهمهم، وما راكمته تلك الآفاق الخاصة من معانٍ تشبه زمانها، يصبح توظيفُ الهرمنيوطيقا ضرورةً يفرضها منحُ النص حياةً جديدة، لينفتح على آفاق انتظار المتلقين اليوم، ويتيح لهم مواكبةَ عالَم متحول لا يكرر منطقَ الماضي ورؤيته للعالم.

تتراكمُ بمرور الزمان طبقاتُ الشروح والتفسيرات على النص الديني المؤسِّس، حتى تسجنَه، وتسجنَ الانسانَ داخلَها. الهرمنيوطيقا رحيقُ الحريةِ، ذلك أنها تمنحُ الانسانَ والنصَ خلاصاً من تلك السجونِ والأسيجةِ. إنها وعدٌ بإنجاز فهم تتحقق من خلاله أُلفة مع الواقع، إذ تبتكر فهماً يتناغم مع أسئلة الحياة الجديدة. إنها ضوءٌ ينشد تحيينَ النص، عبرَ قراءةٍ تدمجُه بالواقع ومتطلباته، بعد أن لبثَ طويلاً لا يقرؤه كثيرون إلّا في الظلام.

من هنا تصبح قراءةُ النصوص المقدسة في ضوء أدوات ومناهج الهرمنيوطيقا ضرورةً يفرضها تحريرُها من الاغتراب عن الواقع، وتحقيقُ الانسجام بين هذه



النصوص والقارئ. إذ يحقق فعلُ القراءة هنا أُلفةَ القارئ للنص، أي إن القارئ مثلما يقرأ النصَّ يقرأ ذاتَه في النص، لأنه يرى في معنى النص ما يحيل إلى: عقيدة آمن بها، وأيديولوجيا تبناها، ومقولات شغف بها، وخبرة عاشها، وأفق انتظار يتطلع اليه.

الهرمنيوطيقا تعمل على اختراق تلك الطبقات، وتحرير فهم بديل في سياق مواكب لمتطلبات هوية المسلم اليوم، لئلا تتصلب هذه الهوية، ولكي تنفتح على مكاسب العصر، وتتسع لاستيعاب ماهو مختلف. الهوية لم تعد أحاديةً، بل أضحت متعددةَ الأبعاد والوجوه، تتنوع وتتعدد أبعادُها ووجوهُها على وفق المتغيرات المتدفقة باستمرار. استئناف الفهم التراثي للنص الديني يفضي الى تصلبِ الهوية وتحجرها، وإخفاقِها في إعادة إنتاج ذاتها، في سياق يواكب مستجدات العالمِ وتحولاته.

كما تنجز الهرمنيوطيقا تفسيراً آخر لمفهوم الحقيقة، لا يكرر ما هو موروث، انما يكشف عن الوجوه المتعددة للحقيقة، وأن ما يتجلى لكل شخص منها هو وجه من وجوهها. وكأن الحقيقة مرآة متعددة الوجوه، لا يرى من ينظر اليها أحدَ وجوهها فقط، بل يرتسم فيها شيءٌ من ملامح وجهه أيضاً.

لقد أفضى توكؤ جماعة من الباحثين على مناهج وأدوات جديدة في قراءة النص الديني، وتبنيهم فهماً مختلفاً للحقيقة، إلى نزع القناع عن التراث، ومساءلة التاريخ من جديد، وعبور الكثير من الاجتهادات التي تتحدث لغةَ زمانها في تفسير النص، ولا يفهمها أي انسان يتحدث لغةِ زماننا. إلّا أن هذه الجهود واجهت مقاومةً عنيفة، إذ نعتها البعض بالعدوان على أمجاد الأمة، وطمس ماضيها المشرق، وجرى التشهير بكل باحث عَمَد الى إفشاء أسرار عمليات سوء فهم وتحريف وتزوير مفاهيم ومقولات ووقائع الماضي، أو حاول الكشفَ عن محاولات حذف وإقصاء معتقدات لا تتناغم مع الايديولوجيا التبجيلية التسلطية المهيمنة، أو سعى لإشهار المهمش والمسكوت عنه، أو فضح سطوةَ وقمع السائد والمتغلب في التراث. وهكذا فإن كل قراءة للنص الديني تتخطى التفسيرات المغلقة القديمة لا تمرّ من دون ضريبة.

لذلك نجد أكثر الباحثين، ممن يمتلكون خبرةً بمناهج القراءة الجديدة، يهربون من توظيفها في قراءة النص الديني، وغالباً ما يوظفونها في قراءة النص الأدبي، والأعمال الفنية والابداعية المختلفة الأخرى،كأنهم يبحثون عن ملاذ يحتمون فيه من غضب أنصار التراث، لأن القراءة الجديدة للنص الديني تجترح معاني لا تكرّر ماهو موروث من فهم للحقيقة الدينية، ذلك الفهم الذي تقدّس بمرور الزمن، وتوكأ عليه مفسّرو النص الديني منذ عدة قرون، وتقدّس بعضهم تبعاً لتقديس ذلك الفهم.

وانتهى ذلك إلى أن أكثر ما يُكتَب وينشر في قضايا الدين والمجتمع والواقع لا يرقى الى متطلبات الفرد والمجتمع المسلم اليوم، وأكثر ما كُتِب أمس، رغم أهمية شيء منه، إلّا أنه لا يجيب عن شيء من أسئلتنا الكبيرة والحائرة اليوم. المؤسف أننا دائماً نذهب



إلى الماضي نستفتيه في إجابات أسئلة وحلول مشكلات أنتجها عالمُنا اليوم، وطالما خذلنا الماضي الذي أنجز إجاباتِه عن أسئلته وحلولهِ لمشكلاته الخاصة.

لم يتنبه كثيرٌ من المختصين في دراسة الدين والتراث إلى أن انسانَ اليوم غيرُ انسان الأمس، وأبديةَ أي نص مقدس تعني أنه نصٌ ذو كثافة دلالية، إذ تتعدد وتتنوع دلالاتُه تبعاً لتنوع ظروف الانسان وأنماط حياته، وتبعاً لتنوع وتعدد سياقات التلقي عبر مختلف العصور. وإن الخلط بين سياقات عصر البعثة وسياقات عصرنا يخرج القرآنَ الكريم من حياتنا، ذلك أن سياقات تنزيله جاءت لتلبية احتياجات انسان الأمس، وهي تختلف عن سياقات تطبيقه أو تنزيله مجدداً على الحياة، لتلبية احتياجات انسان اليوم المختلفة.

الكثير من المفسرين تختلط لديهم السياقات، فيعممون ما هو ظرفي تدبيري تاريخي في القرآن على كل ظرف وزمان ومكان، بينما يتطلب واقعُنا تفسيراً يتحدث الينا، ويصغي لإيقاع عالمنا، وهو غير التفسير الذي كان يصغي لإيقاع عالم انسان عصر البعثة ويتحدث اليه. وهو ما نجده في تطبيق ما هو ظرفي، على مفاهيم لم تكن حاضرة أمس، ولم يفكر فيها أحد من المفسرين، مثل مفاهيم التداول السلمي للسلطة والحقوق والحريات، التي تبلورت بمعناها الجديد في سياق التفكير الفلسفي والسياسي والحقوقي الحديث، والذي لم يكن متداولا في سياق الأفق التاريخي لعصر النزول، وما تلاه من عصور الخلافة والسلطنة والامارة في عالم الاسلام.

يفزع بعضُ دارسي الدين من الاختلاف في فهم الدين والنص المقدس، في حين أن مثلَ هذا الاختلاف حالةٌ بشرية لا تختص بديانة معينة، إذ ولد الاختلاف في الفهم منذ وجود الانسان وظهور الدين في حياته. افتراضُ ديانة في الأرض بنسخة واحدة كلامٌ غير واقعي، اذ لم تعرف البشريةُ ديانةً بنسخة واحدة أبداً، حتى في ديانة آدم العائلية،كما تقص علينا التوراة والقرآن، فقد اختلف ولداه فيها حول فهم القربان.

وهذا يعني أن ليس هناك ديانة أو نص ديني خارج طرائق عيش الانسان وطبائع العمران، فالانسان يخضع لمشروطيات تفرض عليه نمطَ حياته، وتؤثر في سلوكه، وهي: الجسد، العقل، المشاعر، الغرائز، التربية، التعليم، اللغة، الثقافة، الدين، الاقتصاد، السلطة، التاريخ. ولا يتجسد الدين في حياة الانسان إلّا تبعا لهذه المشروطيات. أي إن فهمَ الدين يتنوع بتنوع أنماط حياة الناس وطرائق عيشهم.

ومعنى أن تصبح النصوصُ المقدسة معاصرةً لنا، هو أن في كلِّ نص هامشاً حرّاً مفتوحا للقراءة الجديدة، وهو ما يمنح هذا النص إمكانات تخطي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتموضعه في مختلف الآفاق التاريخية. وذلك هو سرّ أبدية هذه النصوص، والذي لولاه لاختفت فور اغترابها عن أفقها التاريخي. رغم ذلك يصر مفسرو النص على إنجاز "قراءة تزامنية للنص"، قراءة تتموضع في عصره، وتحكي مدلولَه لحظة انبثاقه، ونمط فهم المشافهين بالنص في الأفق التاريخي لنزوله، لكن ربما يتعذر في



عصرنا إنتاج مثل هذه القراءة، لأن النص بعد ولادته لا تحتكر معناه لحظةُ الولادة، فبعد أن ينخرط في التاريخ يمسي فهمُه مواكباً لكل مرحلة من مراحل عمره، أي إنه في المراحل اللاحقة ينتقل إلى فضاء فهم غير الفضاء الذي انبثق فيه، ما يعني أن القراءات الآتية توجه بناءَ دلالاته وفهمه، وكلّ قراءة تحيل على أفق رؤية زمانها للعالم، وتخضع لسياقات عصرها المعرفية، ولا تكون غريبةً عن النمط الوجودي لعالمها. الهرمنيوطيقا ضرب من ترجمة النص المقدس وتحيينه، عبر نقله من سياقات اللغة في عصر النزول والتدوين إلى سياقات اللغة في عصر التلقي؛ لأنها تبتني على فرضية: أن ليس هناك فهمٌ نهائيٌ للنص، فكلُ قراءة تاريخية، ترتسم فيها بصمة القارئ، وتتلون بتضاريس عالمه.

الهرمنيوطيقا قراءة للنص تعلن نسبيةَ كلّ فهم وانتماءَه للأفق التاريخي الذي يولد فيه، ففي كل محطة من محطات تاريخ النص ينبثق فهمٌ جديد. ما يعني أنه لم يعد هناك فهمٌ بشري مطلق للنص يخترق التاريخ، ويتعالى على أحوال الانسان، ويستقل عن طبائع العمران، ولا ترتسم فيه ألوان الزمان والمكان.

يشير تاريخ الهرمنيوطيقا الى أنها ظهرت بمفهومها الجديد مع شلاير ماخر، الذي يتلخص في كونها: فن الفهم، أو فهم الفهم، أو معرفة الفهم، أو تشريح عملية الفهم، أو قراءة القراءة، إذ تنشد الهرمنيوطيقا تحليلَ كيفية تلقي القارئ للمعنى، وبيان ماهية فهمه، وما الذي يحدث عند فعل القراءة. فهي تفسير وتحليل لما يحدث في الذهن لحظة فهم النص. إنها تُحلّل كيفيةَ وطبيعةَ تشكّل المعرفة لدى القارئ حين يقرأ النص، وهي بذلك تنتمي للعصر الحديث، الذي ظل يثريها ويكرسها فيه التفاعل بين الفلسفة والمكاسب الجديدة للعلوم والمعارف الانسانية المتنوعة، واستلهام وتمثل معطيات كل منها للآخر.

ومع كل من مارتن هيدغر وهانس جورج غادامر رفعت الهرمنيوطيقا بطابعها الفلسفي تفسيرَ الوجود والحياة والعالم والنصوص إلى الأفق الفلسفي، بمعنى أنها لم تتوقف عند قراءة النصوص والتراث الكتابي والشفاهي، بل ارتقت الى قراءة الوجود والعالم والذات والحياة والأشياء والتاريخ والأفعال والأحوال والعلوم والمعارف والفنون والآداب والنصوص المختلفة. وبعد أن ارتقى الفهم في الهرمنيوطيقا الفلسفية إلى أن يكون حدثاً أنطولوجياً أصبح أساسُ الفهم هو الحياة والذات، وكلّ ما تحفل به أنماط وجودها وتاريخها وظروفها الزمانية والمكانية المتنوعة، بمعنى أنها اتسعت فتخطت فقهَ النصوص إلى فهم الوجود والذات.

أما التأويل بمفهومه الموروث فقد ظهر في السياق الاسلامي مبكراً، وهو بذلك ينتمي للتراث، ممثلا بعلوم الدين والمعارف الاسلامية، كعلم الكلام وعلوم القرآن، أو علوم اللغة وآدابها، ولم تتخط مداراته منذ نشأته فقهَ النصوص، إذ يتوقف بمفهومه الموروث عند قراءة وتفسير النصوص مدونةً وملفوظةً.



وفي الوقت الذي يبدأ فيه التأويل بالنص وينتهي بالنص، ويظل يدور في آفاق ما يقوله النص، لا تهمل الهرمنيوطيقا كما أوضحنا لحظةَ ظهور النص، بل تحاول أن تستأنف هذه اللحظة، كيما تتعرف على الفضاء المجتمعي للفهم، الذي واكب تشكّلَ النص، وكيف تخطاه فهمُ النص في العصور التالية. بمعنى أنها تسعى لتضيء ما يكتنف لحظةَ انبثاق النص من ذاتية المؤلف وسياقات بيئته، والظروف المختلفة المحيطة بتشكّل النص. وكأن الهرمنيوطيقي يتموضع لحظةَ ولادة النص، ويعمل على إيقاظ الأفق التاريخي لولادته، عبر تفحص أفق انتظار المتلقي وقتئذ، وكيفية فهمه للنص.

وفي ضوء كون الكلمات تحيل إلى أحكام - حسب نيتشه - تحيل الكلمات عضوياً إلى رؤية اللغة والثقافة المنتمية اليها للعالم، فكل مصطلح يشي بحمولة دلالية تتسع للنظرية والمنهج والمقولة والمفهوم والرأي، وبذلك فإن كلا من التأويل والهرمنيوطيقا يتسع لما يشي بشئ من ذلك، وهي بالضرورة ليست متطابقة، فنظرية التأويل أو نظرياته غير نظرية أو نظريات الهرمنيوطيقا، وهكذا المنهج أو المناهج التأويلية غير المنهج أو المناهج الهرمنيوطيقة، والمفاهيم والمقولات التأويلية غير المفاهيم والمقولات الهرمنيوطيقة. فالهرمنيوطيقا في ولادتها وتطورها ومجالات تداولها كمصطلح لا تتطابق مع التأويل، إن من حيث نشأة التأويل، أو استعمالاته وصيرورته في سياق العلوم الاسلامية، ووفقا لأنطولوجيا اللغة - حسب هايدغر - لا يمكن نقل المصطلحات من مجالها التداولي، في لغتها المشتقة منها الى لغة أخرى، بانتخاب لفظ مقابل لها. فالهرمنيوطيقا نشأت في سياق لغوي ومجال تداولي لاتيني، ولا يمكن تصنيع نسخة عربية مرادفة لها، وانما يمكننا توطين المصطلح ذاته في السياق التداولي للغة العربية وغيرها من اللغات، مثلما اتسعت العربية وغيرها من قبل للمعجم الاصطلاحي - كما هو - للفلسفة والمعارف اليونانية وغيرها.

في ضوء ما ذكرناه لا يرادف مصطلح "الهرمنيوطيقا" مصطلح "التأويل" أو غيره، لأن معنى الهرمنيوطيقا لا يطابق معنى التأويل، لا وفقاً لفهم شلاير ماخر لها، أو فهم دلتاي، ولا وفقاً لفهم هيدغر وغادامير، ولا وفقا لفهم ريكور وهيرش وغيرهما. الهرمنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان. والتوازي غير الترادف.



رائد الدّرس الهرمنيوطيقي بالعربية

الشيخ أمين الخولي[1]

د. عبدالجبّار الرّفاعي

(1) ولد الشيخ أمين الخولي في 1 مايو 1895 بمحافظة المنوفية بمصر، وتوفي في 9 مارس 1966. حفظ القرآن وهو في العاشرة من عمره. وتخرج من مدرسة القضاء الشرعي. أصبح مدرسًا في مدرسة القضاء الشرعي في 10 مايو عام 1920. في 1923، عيّن إمامًا للسفارة المصرية في روما، ثم نقل إلى مفوضية مصر في برلين عام 1926. عاد عام 1927 إلى وظيفته في القضاء الشرعي. انتقل إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب 1928. ورقة مقدّمة في مؤتـمر الهرمنيوطيقا وفهم النصّ الديني: مقاربات في مناهج الفهم. بيروت- 21 نيسان 2015.



مكتبة
الفكر الجديد

خلافاً لما يتردّد على الدوام في بعض الكتابات المبسطة، من أن المؤسسات الدينية التقليدية عالقة في التاريخ، ولا يمكنها أن تتلمّس دروب التواصل مع العصر، فإن أبرز محاولات التجديد وأعرقها في عالم الإسلام انطلقت من الحواضر والحوزات المتخصِّصة في تدريس المعارف الإسلامية، واحتضنتها وانخرطت في سجالاتها ونقاشاتها ومعاركها.

ففي مصر احتضن الأزهر الشيخ رفاعة الطهطاوي، والشيخ محمد عبده، والشيخ مصطفى عبدالرازق، والشيخ علي عبدالرازق، والشيخ محمد عبدالله درّاز،.. وغيرهم. وفي تونس احتضنت الزيتونة الشيخ الطاهر الحداد، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وولده الشيخ محمد الفاضل بن عاشور.. وغيرهم. وفي النجف احتضنت الحوزة السيد هبة الدين الشهرستاني، والشيخ محمد جواد البلاغي، والشيخ محمد رضا المظفر، والسيد محمد تقي الحكيم، والسيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله.. وغيرهم.

وكان غير واحد من هؤلاء الأعلام عنوانًا للضجّة في عصره، بعد طرحه لآراء ومفاهيم وأسئلة جديدة، تتجاوز ما هو مألوف ومكرّر. وإن كانوا يختلفون في طبيعة الأسئلة ونوعها وكيفية بيان الآراء، لكنَّ كلًا منهم ظلت رؤاه تحرّك البرك الساكنة.

يتّفق هؤلاء في خروجهم على خطاب التبجيل والتمجيد، وفهمهم واستيعابهم النقدي للتراث، وجرأتهم في نقد بعض المقولات والآراء في التراث، وسعيهم إلى البحث عن آفاق جديدة لقراءة النص وتفسيره في سياق الواقع ومعطياته واستفهاماته، ومحاولتهم الكشف عن شيء مما هو نسبي وتاريخي في ميراث المتكلّمين والفقهاء.

غير أن معظم هذه المحاولات بالرغم من جرأتها وأهمّيتها، لم تغادر المناهج التقليدية الموروثة، ولم تتبصّر الأنساق العميقة المضمرة في بنية التراث، والأنماط المستترة لتوليد المعنى في طبقاته العميقة التي تعيد إنتاج المقولات والأسئلة ذاتها. لذلك لبثت هذه المحاولات في مدارات التطلّعات والطّموحات، وإثارة بعض التفسيرات والشروح البديلة للنصوص، بغية الخروج بمواقف وفتاوى جزئية، تشي بتصالح المسلم مع العصر، وما يفرضه عليه واقعه الجديد.



ومع أن الشيخ أمين الخولي لم يدرس في الأزهر، وانما تعلّم في مدرسة القضاء الشرعي، لكنه درَّس فيه. وكانت محاضراتُه أول ما يُدرَّس من الفلسفة رسميًّا في العهد الجديد للأزهر، فهو بعد عودته من ألمانيا عام 1927، انتُدب للتدريس في الأزهر، فألقى محاضرات على طلاب كلية أصول الدين في التاريخ العام لفلسفة الأخلاق، أو كما سماها هو "الفلسفة الأدبية"(1). كما اهتم بتجديد البلاغة وأساليب البيان العربي، ودعا إلى تحريرها من حمولة الفلسفة والمنطق الصّوري، واصطلح عليها "فن القول"، وكان هاجسه ربط أساليب البيان والتعبير بالحياة، وتكريس الذوق الفني، والانفتاح على مكاسب العلوم والمعارف الحديثة. فكشف عن الأبعاد النفسية للبلاغة. ودشّن أفقًا آخر في بيان أساليب تفسير النصوص، وما يشوبها من ملابسات الذات والزمان والمكان والبيئة.

التكوين الديني للشيخ أمين الخولي تقليدي، الا أن اكتشافه للأساليب الجديدة في التربية والتعليم في أوروبا، وتعرّفه عن قرب على نمط التعليم الديني في الفاتيكان، جعله يدرك ضرورة إصلاح نظام التعليم الديني القديم في الأزهر، كما أشار هو إلى ذلك بقوله: "قصدت إلى دراسة الخطط والأساليب التي تتبّع في الدراسات اللاهوتية، كما نظرت في ما حولي من الدولة الدينية الفاتيكان القائمة في عاصمة الدولة المدنية ايطاليا وخلال تتبّعي لهذه الدراسة اللاهوتية في أقطار أوروبا عشت فيها بعد ذلك، كألمانيا، أو أقطار زرتها مجرّد زيارة، وعمدت بعد الدراسة والتفكير للكتابة عن قضية الأزهر وإصلاحه"(2). فكتب بيانه لتحديث الأزهر، الموسوم: "رسالة الأزهر في القرن العشرين". ونشر الأزهر عام 1936 هذه الرسالة، ثم تكرّرت طبعاتها لاحقًا، بعد أن نفدت الطبعة الأولى سريعًا(3). وفي أوائل الخمسينيات من القرن الماضي عاد الخولي مرة أخرى يدعو لإصلاح الأزهر وتحديث نظامه التعليمي، فنشر سلسلة مقالات في مجلة "المصري"، غير أن الأزهر لم يصمت هذه المرّة كما صمت في المرة الأولى، فأصدرت جبهة علماء الأزهر بيانًا ورد فيه: "اعتاد الأزهر الشريف أن يسمع من حين لآخر أفرادًا يحاولون أن ينالوا منه ومن رجاله، وكأنما خوّلت لهم أنفسهم أن تعلّقَهم بهذا الجبل الأشمّ يلقي في روع الناس أن لهم شأنًا، أو عندهم رأيًا، أو فيهم غيرة على حق، أو غضبًا للدين، أو حرصًا على صالح عام، ولكن هيهات، فهم كناطح صخرة

---

(1) الخولي، د. يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص 28 – 29.

(2) سعفان، كامل. أمين الخولي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 65.

(3) طبعت هذه الرسالة ثانية عام 1961، نشرتها دار الهنا في القاهرة.



يومًا ليوهنها"[1]. إلّا أن الشيخ الخولي وجّه لهم نقدًا شديدًا، ذكر فيه: "إن قصدهم النفسي من هذا التوجيه ليس بارئًا، ولا خالصًا، من الغايات المدخولة، فسبيلهم إلى هذا التوجيه والبيان سبيل غير صادق، وتناولهم له غير مستقيم،كما أن سيادة روح التحكّم في فضل الله ونعمه، والاستبداد بدين الله وهدايته واضح، فإذا أفتوا فقولهم هو رأي الاسلام، وإذا حكموا فحكمهم هو حكم الله، وإذا خالف عليهم إنسان فهو يحارب الله"[2]. لكن علماء الأزهر لم يتوقّفوا عن مساجلته، فردّوا على نقده ببيان أيضًا، غير أنه لم يتراجع عن دعوته لإصلاح الأزهر[3].

فكرة التطوّر تستبدُّ بالخولي:

تجاوز الشيخ أمين الخولي وجهة الإحياء والإصلاح التي بدأت مع الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي في القرن التاسع عشر، وتواصلت في ما بعد مع الشيخ محمد عبده، ومن تلاه، إذ استطاع الخولي أن يشتقَّ نهجًا، يتلمّس في ضوئه دربًا مغايرًا لما عرفناه من أصول ومبادئ في قراءة وتفسير النصوص الدينية. فمع الخولي، وللمرة الأولى، يتصدّع جدار الدرس اللغوي والبلاغي التقليدي، كما تنفتح الفلسفة الأخلاقية في التعليم الأزهري على أفق جديد. ظل الخولي مسكونًا بفكرة التطوّر، واستبدّت به هذه الفكرة، إلى الحد الذي استند إليها بوصفها مرجعية لإعادة بناء المعارف الاسلامية، وآداب وعلوم اللغة العربية. ولم يتردّد في الدفاع عن نظرية التطور الداروينية في الأحياء، وأصرّ على تبريرها ومنحها المشروعية، في ضوء ما يحاكيها ويقاربها من إشارات في "رسائل إخوان الصفا"[4]، وآثار ابن مسكويه، وابن سينا، وابن الطفيل، ممن ألمحوا أو صرّحوا بتصنيف الموجودات في سلم تراتبي، يحتل فيه الإنسان الذروة في تكامله، فيما يليه الحيوان، فالنبات، إلى أدنى مرتبة، وهي الجماد. وشغف الخولي بالتجديد إلى الحد الذي كان برأيه هو الثورة الكبرى في كل قرن، إذ يقول: "إن ذلك التجديد على رأس القرون هو ذلك العمل الثوري الكبير الذي تحتاجه الأمة، كأنما هو ثورة اجتماعية دورية"[5].

---

(1) سعفان، كامل. أمين الخولي. ص 146.

(2) المصدر السابق. ص 146–147.

(3) المصدر السابق. ص 147.

(4) وردت في الرسالة الثامنة من الجسمانيات الطبيعية في رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء إشارات لنظرية التطور. بيروت: دار صادر، 1957، ج 2، ص 178 وما بعدها.

(5) الخولي، أمين. المجدّدون في الإسلام. ص 17.



توسّع الخولي في تطبيق فكرة التطور على علم الكلام والفقه واللغة، وعممها لتشمل أبعاد الوجود البشري المعنوية والفكرية والاجتماعية والأخلاقية كافة. وأصر على أن التطوّر هو الناموس الشامل في الخلق والحياة، وليس ناموسًا خاصًّا بعلم الأحياء فقط. يكتب الخولي: "صار كل باحث يتصدّى لدرس شيء من ذلك إنما يتقدّم إليه مسلّمًا بعمل ناموس النشوء فيه، في ما مضى وفي ما هو آتٍ، ولم يعد الباحثون يقبلون القول بظهور كائن كامل الوجود دفعة واحدة، فكرةً كان أو لغةً أو فنًّا أو حضارة... إن ظهور الفكرة الجيدة يشبه في تطوّر الحي ظهور صفات جديدة في نوع من الأحياء تخالف الصّفات القديمة، وقوة يقين أصحاب الفكرة الجديدة بصحتها وصلاحيتها تقابل درجة قوة الصفات الجديدة في الحي على البقاء. وإن صلاح البيئة الاجتماعية لحياة الفكرة الجديدة ومعاكستها لحياة الفكرة القديمة، تقابل حال البيئة الطبيعيّة بالنسبة إلى صفات الكائن الحي الجديدة. وإن قوة اقتناع أصحاب الفكرة الجديدة بها، وترسيخهم لها، في أذهان الناس، تشبه قوة الحي على إفناء منافسه وإبادته. واقتناع الناس رويدًا بالفكرة الجديدة وانسلاخهم من الفكرة القديمة يشبه موت الأفراد الضعاف في التناحر المادّي. وإنّ تأصّل الفكرة وثباتها في نفوس مقتنعيها يشبه تأصّل صفات الحي الجديدة في نسله ورسوخها"[1].

تبدو حالة الاستيهام بمعطيات العلوم الجديدة واضحة في تَوَكُّؤ الخولي على نظرية التطوّر، والاستناد إليها كمرجعية شاملة، في تبرير ضرورة تطوير اللغة وآدابها، وتجديد معارف الدين وعلومه. وهي سمة طبعت تفكير رجال الدين والمثقفين في ذلك العصر، ممن تعرّفوا على العلوم الحديثة، واكتشفوا التقدّم الغربي، واستند غير واحد منهم إلى نظرية التطوّر، لتبرير تحديث التفكير الديني. كما تمادى بعضهم وأسرف في توظيف فرضيات ونظريات وقوانين العلم الجديدة في تفسير القرآن، مشددًا على التوأمة بين العلم والقرآن الكريم، إلى الحد الذي أضحى معه النص القرآني بمثابة كتاب لا مضمون له خارج إطار العلم الحديث ومفترضاته ومفاهيمه[2].

يتّسع قانون التطور من منظور الخولي ليشمل اللغة أيضًا، مثلما يشمل الظواهر الأخرى في الاجتماع البشري كافة. فهو يرفض المواقف اللاعقلانية في التعاطي مع العربية، بوصفها استثناءً من لغات العالم، لذلك لم يقبل ما يقال عن: "فضل العربية..

---

(1) الخولي، أمين. كتاب الخير. ص 57، 66.

(2) أسرف في تطبيق هذا المنهج الشيخ طنطاوي جوهري (1870 – 1940) في تفسيره: الجواهر في تفسير القرآن الكريم.



وكمال العربية.. وانتهاء العربية إلى ما لا شيء بعده"[1]. وشدّد على أن العربية ليست استثناءً من اللغات البشرية، فكل لغة كائن اجتماعي حي، يحيا ويتطوّر تبعًا لسنن الحياة وتطورها، وأن اللغة بطبيعتها أكثر حيوية ومرونة وإمكانات تحديث من سواها، ففيها على الدوام كلمات تموت وتندثر، وأخرى تتوالد، أو تنحت لتثري معجمها، وتعزّز رصيدها التداولي. وذلك ما يوضحه الخولي بقوله: "فاللغة من أشد المظاهر الحيوية لينًا، وأقلّها تصلّبًا وتحجّرًا، وأطوعها للتطوّر، وقدماؤنا يدركون هذا واضحًا، حين يتحدّثون عن تهذيب اللغة وعوامله، وحين يقرّرون أن الاستعمال يحيي ويميت، ويقبّح ويحسّن، وحين يصفون تداخل اللغات، وما إلى ذلك من دلائل الشعور بتأثّر اللغة بالحياة تأثرًا قويًّا"[2].

وفي لفتة بالغة الدلالة يتحدّث الخولي عن مأزق الفصحى، والازدواج اللغوي بين الفصحى والعامية، وكيف أننا نتحدّث بلغة غير تلك التي نفكّر ونكتب ونقرأ فيها، فسعى للكشف عن الجذور التاريخية لذلك، وكيف أن المنهج الذي اعتمده المعجميون الأوائل في جمع اللغة تبنّى لغة البدو في الصحراء العربية خاصة، فيما استبعدوا كل كلمة تدلّ على ما هو شائع في المدينة والحواضر المعروفة؛ لذلك اغتنت العربية بكلمات البادية، وما يدل على الظواهر الطبيعية والحيوانات والنباتات والعادات والتقاليد والأدوات والأشياء والصور والحاجات السائدة في نمط الاجتماع القبلي، بينما افتقرت اللغة الى ما هو معروف ومتداول في المدن. وكأنه هنا يلمّح الى أن العربية ما دامت مرآة لحياة البداوة، وأنها مشبعة بنمط ثقافتها، فرؤيتها للعالم ضيّقة الأفق، وإيقاع التحوّل والتغيير فيها بطيء، خلافًا للغة المدينة التي تغتني بالكثير من الألفاظ الدالة على ما يسود حياة الحواضر المدينية من أشياء وأفكار. من هنا ضاقت عربية القبائل البدوية في العصر العباسي عن استيعاب ما تفشّى في الاجتماع الإسلامي من أشياء وأفكار لم تعرفها البادية من قبل، فعوّضت ذلك بالاستيراد من غيرها، واشتقاق وتوليد ألفاظ جديدة.

في نقاشه مع شيخ الأزهر[3]رفض الشيخ الخولي انحصار التطور ببعض أحكام العبادات، فذهب إلى أن "التغيير والتطوّر سنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات، وفي هاتين الأخيرتين شريعة الإسلام هي انتخاب ما نراه أيسر عملًا

---

(1) الخولي، د. يمنى طريف. أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد. ص 42، عن: ظ56 د. حامد شعبان، أمين الخولي والبحث اللغوي، ص 16.

(2) الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 17.

(3) المصدر السابق، ص 46. عن: جريدة الأهرام، 27 رمضان 1384.



وأصلح للبقاء"[1]. ولا يتردّد في القول بأن "تطوّر العقائد ممكن، وهو اليوم واجب لحاجة الحياة إليه، وحاجة الدين إلى تقريره، حماية للتدين، وإثباتًا لصلاحيته للبقاء، واستطاعة مواءمة الحياة، مواءمة لا يتنافر فيها الإيمان مع نظر ولا عمل"[2].

يشدّد الخولي على رفض أية قراءة لا تاريخية للتراث، ويرى إلى التراث بوصفه محكومًا بعوامل وظروف خاصة مولّدة له، تتناسب مع ضرورات ومشروطيات زمانية مكانية تفرضها كل حقبة تاريخية، وعلى هذا فهو يتغيّر ويتطوّر مستجيبًا لما تمليه عليه تلك المشروطيات والضرورات.

من هنا يحيل الخولي الخلاف بين المتكلّمين، وتغيّر الأقوال وتنوعها في مسائل: "الذات والصفات، والكلام الإلهي، والقضاء والقدر، والجبر والاختيار.. وغير ذلك"، إلى التغيير في البيئات والزمان والمكان. والتغيير هو التطور، تبعًا لمفهومه[3].

وهو بذلك يتخطّى الدعوة لفتح باب الاجتهاد في الفقه، ويصرّ على ضرورة شمول الاجتهاد للعلوم والمعارف الإسلامية بأسرها. وتشديده على أن تطوّر العقائد واجب، يؤشر بوضوح الى أنه قد تجاوز ما كان عليه سلفه وأقرانه من دعاة الإصلاح في الأزهر.

ودعوته هذه من الدعوات المبكرة في دنيا الاسلام لبناء "علم كلام جديد"، بحسب التوصيف المعاصر، ذلك أن علم الكلام الجديد ما هو إلاّ ضرب من الاجتهاد في تفسير وتبرير الاعتقاد، طبقًا لما يتطلّبه كل عصر، بنحو تصبح فيه وظيفة علم الكلام مثلما هي حماية إيمان الناس من الإلحاد، هي أيضًا حماية إيمانهم من التوحّش والتشدّد والتحجّر.

وكأن الشيخ الخولي هنا يستعير مفهوم "التاريخية" من الفلسفة والعلوم الإنسانية الحديثة، ليطبّقه على مجالات التراث المتنوعة. إذ يحيل مفهوم "التاريخية" إلى أن أفكار كل بيئة تشبهها، ففي البيئة الخصبة عقليًا، تزدهر الأفكارُ العميقة الغنيّة المركّبة، وفي البيئة الفقيرة عقليًا، تتفشّى الأفكارُ المبسطة الفقيرة الهشّة. وتظل الأفكار على الدوام متماثلة مع بيئتها، معاصرة لها، ومشتقّة منها. في ضوء هذا الفهم لا يمكن امتداد الأفكار خارج سياقاتها الزمانية والمكانية الخاصة، وتأبيدها للعصور كافّة، على اختلاف أنماط الحياة، وتغيّر الزمان والمكان والبيئة.

وهو في كل ذلك يصر على ضرورة دراسة التراث والتبصّر بمسالكه المتنوعة، بل

---

(1) المصدر السابق، ص 46.

(2) الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص 52.

(3) المصدر السابق، ص 54 – 55.



يعتقد بأن "أول التجديد قتل القديم فهمًا"[1]. وكأنه يلمّح بعبارته الى أولئك المراهقين ممن لا يكفّون عن التبسيط، فيلبثون عند السطح في فهمهم للتراث، ولا يدركون مدياته العميقة، ولا يرون شِراكه المتشابكة، فيظنّون أن التجديد يتحقّق فور نسيان القديم وتجاهله، بلا دراسة ودراية بمجالاته ومشاغله ومقولاته. مثلما يشير إلى أولئك الذين يعكفون على حراسة التراث وتقديسه، فينبّه إلى أنه مالم تتحوّل وظيفتنا حيال التراث، من حارس للتراث إلى دارس، فلا يمكننا الخروج من أنفاق الماضي، وأن نكون معاصرين لزماننا.

لعل اختيار الخولي لكلمة "قتل" تشي بأننا واقعون في شراك القديم شئنا أم أبينا، وتلك الشراك لا تفتأ تتراكم باستمرار، فتحيطنا من كل جانب، ولا سبيل للإفلات منها من دون أن تتمَّ غربلتها. ومعنى القتل هنا ليس التدمير والإبادة، وإنما هو تبصّر العناصر القاتلة في التراث، كي نتغلّب على تسميمها لحياتنا، وننجو من فتكها بنا. القتل هنا كناية عن الوعي الدقيق والعميق بمدارات القديم، واستكشاف خرائطه، وفضاء تغلغل آفاقه في عصرنا، وتعطيل عناصره القاتلة والميتة لحركتنا، وشلّها لقدرتنا على النهوض وإدارة الحاضر واستبصار المستقبل. وبوضوح لا لبس فيه يفصح الخولي في موضع آخر عن مفهومه للتجديد، وأنه ليس بمعنى اجتثاث واستئصال القديم بأسره، إذ يفسّره على أنه: "اهتداء إلى جديد كان بعد أن لم يكن، سواء أكان الاهتداء إلى هذا الجديد بطريق الأخذ من قديم كان موجودًا، أم بطريق الاجتهاد في استخراج هذا الجديد بعد أن لم يكن"[2]. إنه لا يدعو لإهدار القديم والتفريط به، وانما يريد:

أولًا: التحيين والمعاصرة لما هو قديم ببعث روح جديدة فيه، بعد أن تحجّر مما تراكم عليه من الماضي، وغرقه في سوء الفهم والأسئلة السيئة والأحكام المسبقة.

ثانيًا: الاجتهاد، بمعنى ابتكار وإبداع "الجديد بعد أن لم يكن". وهذا ما يتميّز به عن جماعة من المصلحين في عصره، ممن ذهبوا إلى أن كل جديد إنما هو استئناف وإعادة إحياء للقديم، بخلع غطاء جديد على مضمون قديم، بوصف التراث مستودعًا يستوعب كل ما ننشده في زماننا وكل زمان، وفقًا لما شاع وذاع، من القول: "ما ترك الأول للآخر شيئًا".

ثالثًا: استيعاب وشمول التغيير والتطوّر، بوصفه "سُنّة شاملة في الأصول: العقائد والعبادات والمعاملات". وهي دعوة تتخطى أيضًا ما يدعو له الكثير من الإحيائيين،

---

(1) الخولي، أمين. تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الاسلامية. ص 2336.

(2) الخولي، أمين. المجددون في الإسلام، ص 32 – 33.



ليس فقط لأنها تستوعب العقائد بموازاة الفقه، بل لأنها لا تتوقّف عند المعاملات خاصة في الفقه، التي شاع القول بأنها "إمضائية"[1]، وإنما تشمل كذلك العبادات. وهو قول ربما ينفرد به الشيخ الخولي، ذلك أن المعروف أن أحكام العبادات توقيفية، لا تتغيّر أو تتبدّل أو تتطوّر.

رغم أن الخولي لم يشرح لنا ما يريده من ذلك[2]. لكن تظلّ الدعوة لتطوّر العبادات غريبة على تفكير المصلحين وقتئذٍ. ولا أظنّه يعني أكثر من فتاوى تيسير وتسهيل أداء الفرائض العبادية، وتوسيع مفهوم نفي العسر والحرج ليستوعب حالات ومواقف لم تكن تُصنف من مصاديق العسر والحرج عند الفقهاء قبل ذلك.

أوّل هِرْمِنيوطيقي بالعربية:

فرادة الشيخ أمين الخولي تظهر في محاولته الرائدة بتوطين الهِرْمِنيوطيقا والمناهج الجديدة في تفسير النصوص الدينية، في المجال التداولي العربي. بعد استقراء وتتبّع يمكن القول إن الخولي هو أول هرمنيوطيقي بالعربية، وربما في عالم الإسلام. إذ لا أعرف أحدًا سبقه إلى ذلك.

لقد لاحظت ذلك منذ ربع قرن، حين كنت أدرّس "الاتجاهات الجديدة في التفسير" لمجموعة من تلامذتي في الحوزة، واطّلعت على التعقيب الذي كتبه على مقالة "التفسير" في: "دائرة المعارف الإسلامية"، فوجدته يتحدّث عن أفق مختلف ومنهج بديل لتفسير النص القرآني وتأويله، في ضوء أدوات ومفاهيم جديدة، أحسبه يستعيرها من الهِرْمِنيوطيقا الألمانية. فقد التحق أمين الخولي في شبابه إمامًا بالمفوضية المصرية في روما، وفي وقت لاحق ببرلين في ألمانيا[3]. وعند عودته من ألمانيا سنة 1927 باشر التدريس في الأزهر. يبدو أن مكوثه في ألمانيا أتاح له فرصة التعرّف على الهِرْمِنيوطيقا ودراستها. وهو ما تجلّى في حديثه عنها وتقديمها بإيجاز ووضوح. ومعروف أن الهِرْمِنيوطيقا في العصر الحديث ألمانية المنشأ والمسيرة، فمع شلايرماخر نهاية القرن الثامن عشر تبلور مفهوم مختلف للهرمنيوطيقا في العصر الحديث[4]، وتطوّر هذا المفهوم مع وليم دلتي،

---

(1) الأحكام الإمضائية هي: ما أسسها العقلاء وأمضاها الشارع، أي أن المعاملات تشريعات كانت متعارفة لتنظيم الاجتماع العربي في الجزيرة عصر البعثة، فأمضاها الإسلام وأقرّها، مع حذف وتهذيب وإعادة بناء شيء منها.

(2) يشير الشيخ أمين الخولي في بعض مقالاته إلى إمكان إقامة المسلم لصلاة الجمعة في بيته، لأنه بوسعه تلقّي الخطبة عبر الراديو، واستماع الخطبة ركن في صلاة الجمعة.

(3) مكث الخولي في روما وبرلين في السنوات "1923 – 1927"، وكان يجيد اللغتين الإيطالية والألمانية.

(4) أصدر شلايرماخر كتابه الذي تحدّث فيه عن مفهومه الجديد للهرمنيوطيقا للمرة الأولى عام 1799، وعنوان الكتاب بالألمانية هو: =



ومارتن هيدغر، حتى بلغت أوج تطوّرها مع هانز جورج غادامير تلميذ هيدغر. مع أن بعض نصوص الهِرْمِنيوطيقا لم تترجم للعربية إلاّ بعد ذلك بعشرات السنين.

وهو ما حدث مع الشيخ محمد مجتهد شبستري، الذي ذهب إلى ألمانيا، بعد رحلة الشيخ أمين الخولي بنصف قرن تقريبًا، بوصفه إمامًا للمركز الإسلامي في هامبورغ، فتعلم الهِرْمِنيوطيقا بالألمانية هناك، ليعود إلى إيران مبشرًا بالهِرْمِنيوطيقا، ومؤلفًا وشارحًا لها بالفارسية.

ظهرت كتابات هرمنيوطيقية متعدّدة بالعربية في فترات لاحقة، غير أنها انشغلت بتطبيقاتها في النصوص الأدبية، وتوظيفها كأداة في النقد الأدبي. لكن أمين الخولي لم ينفرد بريادته للكتابة والتعريف بهذا الفن فقط، بل بادر أيضًا لتوظيفه في تفسير القرآن خاصة، كما أسّس مختبرًا للدراسات الأدبية والهِرْمِنيوطيقية يضم جماعة من تلامذته، مثل محمد أحمد خلف الله، عائشة عبدالرحمن "بنت الشاطئ"، ومحمد العلائي[1].. وغيرهم. اشتهرت هذه الجماعة باسم "الأمناء"[2].

قدّمت جماعة "الأمناء"كتابات شديدة الإثارة، أضحى أحدها من عناوين الضجة في الحياة الثقافية العربية في القرن العشرين[3]. وهو كتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"،

= Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799).
أما عنوان الكتاب بالعربية فهو: "عن الدين: خطابات لمحتقريه من المثقفين"، يتولّى تعريب الكتاب عن النسخة الأصلية بلغته الأم (الألمانية) المترجم العراقي المقيم في سويسرا: أسامة الشحماني. لصالح مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد.

(1) كتب محمد العلائي مقدمة الطبعة الأولى لكتاب أستاذه "فن القول". وأشار في هامش المقدمة إلى أنه: "مضت سُنّة الأمناء أن يقدّم شبابهم، وهم أصحاب الغد، أعمال شيوخهم التي يدبرون بها لهذا الغد. وعلى هذه السُنّة أقدم "فن القول"". ص 29. من تلامذة الشيخ أمين الخولي المعروفين: شكري عياد، مصطفى ناصف، حسين نصار.

(2) أسس الشيخ أمين الخولي جماعة الأمناء عام 1944، ومجلة الأدب عام 1956.

(3) ترسّم نهج "التفسير الأدبي للقرآن" من مدرسة الأمناء محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم"، وفي الجيل التالي كتب نصر حامد أبو زيد – سنة 1990 – "مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن"، وحاول فيه كما يقول: "إعادة ربط الدراسات القرآنية، بمجال الدراسات الأدبية والنقدية، بعد أن انفصلت عنها في الوعي الحديث والمعاصر، نتيجة لعوامل كثيرة، أدّت إلى الفصل بين التراث وبين مناهج الدرس العلمي". نصر حامد أبو زيد. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ط1، 1990، ص 21.
وصار كل من الكتابين مثارًا للجدل واتهام صاحبه بالمروق، وتأليب الرأي العام ضد الكاتب والكتاب. ذكر توفيق الحكيم: "لقد طالب البعض بحرق الرسالة، على مرأى ومشهد من الأساتذة، وطلبة كلية الآداب، وطالب الآخرون بفصل الأستاذ خلف الله". توفيق الحكيم. يقظة الفكر. القاهرة: مكتبة الآداب، 1986، ص 10 – 11.



الذي كان رسالة دكتوراه تقدم بها محمد أحمد خلف الله، قبل سبعين عامًا تقريبيًا، بإشراف أمين الخولي، لكن رفضتها لجنة المناقشة، وحجبت الدكتوراه عن كاتبها[1].

كان مدخل أمين الخولي لتحديث مناهج تفسير القرآن الكريم هو توظيف المناهج الحديثة في دراسة وتفسير ونقد النصوص الأدبية، وتعميمها للنصِّ القرآني، لذلك دعا إلى ما سماه: "التفسير الأدبي للقرآن"، مستندًا في تبرير دعوته إلى هذا النوع من التفسير، إلى أن أسلوب تعاطي العرب مع هذا النص كان أدبيًّا، "لأن العربي القحّ، أو من ربطته بالعربية تلك الروابط، يقرأ هذا الكتاب الجليل، ويدرسه درسًا أدبيًّا، كما تدرس الأمم المختلفة عيون آداب اللغات المختلفة، وتلك الدراسة الأدبية، لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولًا، وفاءً بحق هذا الكتاب. ولو لم يقصدوا الاهتداء به، أو الانتفاع

ما حوى وشمل. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنه كذلك للدين أم لا"[2].

ويبتني منهج "التفسير الأدبي للقرآن"، على تفسير الآيات موضوعيًّا، في سياق موضوعاته، وليس تفسيرها بحسب ترتيبها في سور القرآن "فصواب الرأي في ما يبدو أن يفسر القرآن موضوعًا موضوعًا، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سورًا أو قطعًا"[3].

يصنّف المفسّر الآيات تبعًا لمواضيعها، ويتعرّف على مناسبات نزولها، والسياق

---

(1) لم يشأ الشيخ أمين الخولي التنصل من اجتهاد تلميذه، ولم يتراجع بعد أن حجبوا لقب الدكتوراه عنه، ولم يتنازل مقابل أولئك الذين وصفهم بـ"الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين"، ودعا أن يعفو الله عنهم. كتب الخولي في مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب "الفن القصصي في القرآن الكريم"، لتلميذه "محمد أحمد خلف الله" ما يلي: "أستطيع أن أقول إن رسالة الفن القصصي قد أدّت تلك الضريبة في سنتي 1946 – 1948، وتقاضتها منها عامية فاسدة، في ظن من ظن لهم خطأ وخداعًا أنهم أصحاب وعي. واليوم صارت الرسالة ووجهتها كسبًا غنيًّا، ووجهًا من الاعجاز القرآني عند أصحاب الدين والأدب. فإني أقول بالأصالة والنيابة: عفى الله عن جميع الآثمين في هذا السبيل والغافلين المخدوعين.. وتحية لمؤلّف الفن القصصي، الذي أشهد الله أنه كان في صدقه وصدره مثلًا من الشباب، إذ ذاك يطمئن به المستقبل". انظر: الفن القصصي في القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبدالكريم. بيروت: الانتشار العربي، 1999، ص 7. وكان إصرار أمين الخولي في الدفاع عن تلميذه حازمًا صلبًا عنيدًا، حتى إنه قال: "فلو لم يبق في مصر والشرق واحد يقول إنه حق، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار، إنه حق، لأبرّئ ضميري..".
توفيق الحكيم. يقظة الفكر. ص 33.

(2) الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 230.

(3) تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الإسلامية، ص 2341.



الذي وردت فيه، والدلالات الحافّة بها، بغية اكتشاف وحدتها العضوية، والمنطق الداخلي الذي تنتظم فيه، وشبكة الدلالة المبثوثة فيها، وما يمكن أن تولّده من مفاهيم ومعانٍ مشتركة.

يشرح الخولي ما ينشده في تفسيره الأدبي، فيؤكّد أنه يتمحور حول بعدين:

أحدهما: دراسة حول القرآن.

والثاني: دراسة القرآن ذاته.

ويعني بالدراسة حول القرآن، استكشاف الثقافة السائدة في عصر الوحي، ونمط الاجتماع العربي في عصر النزول، وطبيعة الحياة الاجتماعية وقتئذ، وما يسودها من ظواهر ذات صلة بالمكان والزمان والبيئة، سواء أكانت مادية أم معنوية، ودراسة كل ما يتّصل بالذوق العربي، وأساليب التعبير، وأشكال تلقّي وفهم الكلام المتعارفة في المجتمع، أي كيف تلقاه وفهمه المشافَهون به، في بيئتهم وثقافتهم وذوقهم ومشكلات واقعهم[1]. بمعنى أن الخولي أراد أن يُقرأ النص "قراءة تزامنية"، تضيء تفسيره في عصرنا، عبر اختراق الطبقات المتراكمة من الأحكام المسبقة وسوء الفهم، مما راكمه المفسّرون وغيرهم من شروح وتأويلات وقراءات، تنتمي كل قراءة منها إلى زمان المفسّر ونمط فهمه وثقافته وأحكامه المسبقة، ولا تحيل بالضرورة إلى مفهوم النص القرآني، بالمعنى الذي تلقّاه المخاطبون به في عصر النزول. إنه يحاول صياغة فن لفهم القرآن، ينشد إيقاظ المعنى المحتجب فيه، والكشف عنه، بتفكيك ونزع ما تلفّع به من مدلولات تدفّقت متوالية بمرور الزمان.

أما البعد الثاني لتفسيره الأدبي، وهو دراسة القرآن ذاته، فهو يريد به شرح الكلمات، وبيان معاني المفردات، والكشف عن طبيعة حياة الألفاظ وتطوّر دلالتها عبر الزمان. ومعرفة مديات التأثر والتأثير المتبادل بين العربية وغيرها من لغات المجتمعات المسلمة، وما اصطبغت به العربية في عصور ازدهار وانحطاط الحضارة الإسلامية، وأثر الزمان في صيرورة المعاني وتحوّلاتها، والتعرف على مدى تأثير كل ذلك في تفسير القرآن. وهنا ينبّه الخولي إلى أنه "من الخطأ البيّن أن يعمد متأدّب في فهم النص القرآني الجليل فهمًا لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج والتغيير الذي مسّ حياة الألفاظ ودلالتها"[2].

كذلك يستند الخولي في تفسيره إلى البعد النفسي، ففي ضوء اهتمامه باكتشاف

(1) المصدر السابق. ص 236.

(2) المصدر السابق. ص 237.



صلة البلاغة والأدب بالنفس الإنسانية، والوشيجة العميقة التي تربط بينها، وكيف أنّها ترجمة لما يجيش في النفس، فقد تحدّث عن الإعجاز النفسي للقرآن، الذي ينبثق من التفسير النفسي، وبيان ما يحدثه القرآن من أثر بالغ في النفس البشرية، وطبيعة تذوّق هذا النص والتفاعل معه. وشدّد على ضرورة الاستعانة بعلم النفس في دراسة وتحليل ذلك، فإن "فهم الإعجاز الفنّي بالمعاني النفسية، يحوج إلى تناول القرآن بتفسيرٍ نفساني"[1]. وحدّد مفهوم "الإعجاز النفسي لبلاغة القرآن الكريم، بمعنى أثره العظيم على النفس الإنسانية ووقعه عليها وفعله فيها"[2].

رأى الخولي إلى التفسير النفساني بوصفه الدرب الذي يخلّص التفسير من الادعاء والتمحل، فهو لا غير يضيء لنا أبعادًا مهمة في بنية النص القرآني، ويخرجنا من سوء الفهم المكرّر، لتعليل ما يسود المصحف من سمات وخصائص بيانية. يلخّص الخولي رؤيته قائلًا: "فبالأمور النفسية لا غير، يعلّل إيجازه وإطنابه، وتوكيده وإشارته، وإجماله وتفصيله، وتكراره وإطالته، وتقسيمه وتفصيله، وترتيبه ومناسباته، وما قام من تعليل هذه الأشياء وغيرها، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتمحّل، أو هو أشبه شيء به"[3].

لكن الشيخ الخولي تنبّه مبكرًا إلى خطأ الزعم بسبق القرآن لاكتشافات العلم ومكاسبه، أو الاشتغال على إسقاط هذه الاكتشافات على الآيات الكريمة، وحذّر من خطورة الإسراف في توظيف نتائج العلم الحديث في التفسير، وكيف أن ذلك ينتهي الى إهدار معاني القرآن، وهدفه المحوري في هداية الناس إلى التي هي أقوم، إذ يشرح ذلك قائلًا: "وثمت معنى بعيد، قد سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر، فآثرت أن أنفي القصد إليه هنا، أو التعويل على شيء منه... ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظرياته من القرآن، تدعيمًا للزعم بأنه يتضمّن كل شيء... ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا، وانما ننفي أنا نريد إلى شيء من هذا في تبيّن الإعجاز وتفهّمه. فنحن ندع علماء النفس، في تجاربهم العلمية، ومشاهداتهم الواقعية، أو تأملاتهم النظرية... ولا نرى سبق القرآن اليه، أو تقدّمه على الأجيال بأصله، وما إلى ذلك، بل نتلقّاه منهم، لنعتمد عليه من بيان الوجه النفسي للإعجاز"[4].

لو تدبّرنا هذا البيان الدقيق الواضح للخولي لما استهلكنا جهودًا وزمنًا وأموالًا

---

(1) الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 160.

(2) المصدر السابق. ص 152.

(3) المصدر السابق. ص 154.

(4) المصدر السابق. ص 153.



هائلة، في الإصرار على سبق القرآن لما جاء به العلم والمعرفة الحديثة، والإصرار على تقويل الآيات القرآنية ما لا تشي به في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية.

النصُّ مرآة يرى فيه القارئ صورته:

لم يقتصر الخولي على علم النفس في الدعوة لتوظيفه في التفسير، بل رأى ضرورة الانفتاح على علم الاجتماع والعلوم الإنسانية، خاصة علوم التأويل الحديثة، في ما ينشده من تفسير.

لعلّنا لا نجانب الصواب حين نقول إنه استقى رؤيته الجديدة للتفسير من الهِرْمِنيوطيقا الألمانية. وهو ما تجلّى بوضوح في حديثه عن "أفق المفسّر"، فلم تعد عملية التفسير في مفهومه تلقّيًا سلبيًا صامتًا للمفسّر، وإصغاء من المفسّر لما يمليه عليه النصُّ، لا دور فيه للمفسّر سوى الكشف عن المعنى الكامن في العبارات، وإنما أصبح التفسيرُ في رأي الخولي عملية إنتاج متبادلة للمعنى، يشترك فيها المفسّر مع النصِّ. وذلك ما شرحته الهِرْمِنيوطيقا الحديثة، بوصفها "فنًا للفهم"[1]، أو قراءةً للقراءة، أو فهمًا للفهم، أو تفسيرًا لكيفية تلقّي المفسّر القارئ للنصِّ، وطريقة إنتاجه للمعنى المقتنص منه، في ضوء: أفق انتظاره، ورؤيته للعالم، وإطار ثقافته، ومسلّماته وأحكامه المسبقة. وبذلك يصبح التفسيرُ لدى الخولي مقاربةً هِرْمِنيوطيقية للنصِّ.

تحدّث الخولي عن هذه الفكرة بوضوح في قوله: "إن الشخص الذي يفسّر نصًّا يلوّن هذا النص - ولا سيّما النص الأدبي - بتفسيره له وفهمه إياه. وإذ إن المتفهّم لعبارة هو الذي يحدّد بشخصيته المستوى الفكري لها، وهو الذي يعيّن الأفق العقلي، الذي يمتد إليه معناها ومرماها، يفعل ذلك كله وفق مستواه الفكري، وعلى سعة أفقه العقلي.. لأنه لا يستطيع أن يعدو ذلك من شخصيته، ولا تمكنه مجاوزته أبدًا.. فلن يفهم من النصِّ إلاّ ما يرقى إليه فكره، ويمتد إليه عقله. وبمقدار هذا يتحكّم في النص، ويحدد بيانه"[2].

ربما اقتبس أمين الخولي مصطلح "يلوّن النص" من التعبير المشهور للمتصوّف الجنيد البغدادي[3]: "لون الماء لون الإناء"[4]. وذلك يؤشر للأهمية الفائقة لنصوص

---

(1) عرّف شلايرماخر الهِرْمِنيوطيقا، بأنها "فن الفهم".

(2) تعقيب على مقالة "التفسير" في: دائرة المعارف الاسلامية، ص 2332 - 2334.

(3) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، متصوّف شهير من متصوّفة بغداد في القرن الثالث. ولد ببغداد وتوفي ودفن فيها سنة 297 هـ.

(4) الكلاباذي، أبو بكر محمد بن اسحاق، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ضبطه وعلّق عليه وخرج آياته وأحاديثه: أحمد شمس الدين. بيروت - دار الكتب العلمية، ط1، 1993، ص 156.



المتصوّفة والعرفاء، وطرائقهم في تبصّر واكتشاف ما لبث مجهولًا خارج فضاء مفهومهم للحقيقة الدينية، وتجربتهم الروحية، ومناهج قراءتهم للنص، خارج أسوار أصول التفسير والفقه الموروثة.

مثلما يصطبغ الماء بلون الإناء، يؤشّر الخولي في تحليله للكيفية التي يغدو فيها النص مرآة تنعكس فيها ألوان صورة المفسّر، وأحكامه المسبقة، ليتشكّل معناه في ضوء ما يرسمه أفق انتظاره، فيشير إلى ذلك قائلاً: "فهو في حقيقة الأمر يجر إليه العبارة جرًّا، ويشدها شدًّا؛ يمطّها إلى الشمال، وحينًا إلى الجنوب؛ وطورًا يجذبها إلى أعلى، وآونة ينزل بها إلى أسفل؛ فيفيض عليها في كل حالة من ذاته، ولا يستخرج منها إلاّ قدر طاقته الفكرية واستطاعته العقلية؛ وما أكثر ما يكون ذلك واضحًا حينما تسعف اللغة عليه، وتتّسع له ثروتها، من التجوزات والتأوّلات، فتمد هذه المحاولة المفسرة، بما لديها من ذلك.. وإنّ المستطاع منه في اللغة العربية لكثير وكثير.."[1].

هكذا يتّخذ الخولي المقاربةَ الهِرْمِنيوطيقية مرجعية في تقويم اتجاهات التفسير القرآني المتنوعة، ولا يستثني من ذلك أي شكل من أشكال التفسير، فسواء كان التفسير عقليًّا اجتهاديًّا، أو نقليًّا مروياً، أو غير ذلك، تحضر بصمة ذات المفسر لتطبع تفسيره، مهما حاول أن يتجرد ويكون موضوعيًّا ومحايدًا. إذ يكتب: "على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدّين لتفسير القرآن، تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقليًّا مرويًّا، أم كان عقليًّا اجتهاديًّا"[2].

ويرفض الشيخ الخولي رأي من يستثني التفسير الروائي من ذلك، بوصفه لا يعدو أن يكون سوى بيان لمعنى الآيات في ضوء الأحاديث المرويّة، وفي مثل هذا التفسير لا يتدخّل المفسّر عادة. يرفض الخولي حياد المفسر الروائي في هذا الصنف من التفسير، ويدلّل على أن انتخاب المفسّر لروايات من دون سواها يؤشّر إلى أفق انتظاره وإطار تفكيره ومسلّماته وأحكامه المسبقة، وهذا هو سبب الاختلاف الواسع في التفاسير الروائية، واستناد كل مفسّر إلى نوع معيّن من الروايات المفسِّرة لكل آية وبيان مضمونها. يكتب الخولي: "ولعلّه لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحًا في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبيّنه إذا ما قدرت أن المتصدّي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات، ما يشعر أنها متّجهة إليه، متعلّقة به، فيقصد إلى ما تبادر لذهنه من معناها، وتدفعه الفكرة العامة فيها، فيصل بينها وبين ما يروى حولها في اطمئنان... وبهذا الاطمئنان يتأثّر نفسيًّا وعقليًّا، حينما يقبل مرويًّا ويعنى به، أو يرفض

---

(1) الخولي، أمين. مناهج تجديد. ص 224.

(2) المصدر السابق. ص 224.



من ذلك مرويًّا - إن رفضه - ولم يرتح إليه.. ومن هنا نستطيع القول حتى في التفسير النقلي وتداوله، تكون شخصية المتعرّض للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف منه"[1].

ويشير الخولي إلى أثر نوع ثقافة المفسِّر والإطار المعرفي لثقافته في تلوين ما يفسره بتلك المعارف، فمثلًا لو كان المفسّر متكلمًا، يكتسي تفسيره صبغة كلامية، ولو كان فقيهًا يكتسي تفسيره صبغة فقهية، ولو كان متصوفًا يكتسي تفسيره صبغة صوفية.. وهكذا.

وكأن الخولي يقرّر قاعدةً كليّةً في التفسير، لا تستثني أي شكل من أشكال التفسير من التحرّر من بصمة المفسّر وأحكامه السابقة وفهمه الخاص، بل حتى تفسير القرآن بالقرآن، يخضع فيه المفسّر إلى ذلك، وليس بوسعه - حين ينتخب تفسير آية بآية قرآنية تفصح عن مضمونها - أن يتخلّص مما هو مستتر وغير مرئي من قبلياته وقناعاته.

كما يتحدّث الخولي عن التأثير المتبادل بين العلم الذي يتخصّص به المفسِّر وعملية التفسير، فمثلما يكتسي التفسير بلون تخصّص المفسِّر، يتفاعل ذلك العلم فيثرى ويتكامل، ليكتسي طورًا جديدًا بعد توظيفه في حقل التفسير. فيتحدّث عن ذلك في إشارة دالة: "إن التفسير على هذا التلوين، يتأثر بالعلوم والمعارف التي يلقى بها المفسّر النصَّ، ويستعين بها في استجلاء معانيه، كما أن وصل هذه العلوم بالتفسير يكسب هاتيك العلوم نفسها ضربًا من الثروة، بقدر أثره في تاريخها... وقد جاءك ما فعل الرازي في تفسيره... فهذا ومثله تلوين كلامي للتفسير، يضفي على القرآن؛ من منهج علم الكلام ويوجه تفسيره...كما تجد تلوينًا فقهيًّا للتفسير، وآخر بلاغيًّا، وغيرهما قصصيًّا... "[2].

لا أحسب الشيخ الخولي يورّطنا بنسبية الفهم، وإنما أراه يحاول تحرير فهم النصّ القرآني من سوء الفهم وأخطاء آراء المفسّرين، الذين ظلّوا على الدوام بشرًا، ينتمون إلى زمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ونمط رؤيتهم للعالم، وهم أنفسهم تعاطوا كلّهم مع تفسيرات المفسّرين من قبلهم بوصفها آراء نسبية، تخضع لمشروطيات اللغة والزمان والمكان، وليست فهمًا أبديًا يتعالى على أية مشروطية تاريخية.

يبدو لي أن اطلاع أمين الخولي توقّف عند بعض الرومانطيقيين الألمان، مثل اللاهوتي شلايرماخر[3] وأتباع مدرسته التأويلية في القرن التاسع عشر، أو بعض

---

(1) المصدر السابق. ص 224.

(2) المصدر السابق. ص229.

(3) يشير السيد خليل تلميذ أمين الخولي إلى تأثير شلايرماخر في مفهوم أستاذه الخولي للتفسير، إذ يكتب =



الفيلولوجيين الألمان مثل نولدكه. ولم يشأ الخولي، أو لم تسمح له ظروفه، أن يتعمّق في استلهام الاتجاه الوجودي للهِرْمِنيوطيقا، الذي أضحت عملية التفسير تبعًا له "حدثًا أنطولوجيًّا" كما شرحها هيدغر، وتلميذه غادامير.

للدين حقيقته الخاصة به في الهِرْمِنيوطيقا:

أود أن أنبّه الى أن الموقف الارتيابي من الهِرْمِنيوطيقا غير مفهوم[1]، فضلاً على أنه غير مبرر، ذلك أن الهِرْمِنيوطيقا سواء أكانت: فنًا، أم علمًا، أم اتجاهًا، أم منهجًا، أم أداة للفهم، فهي ليست إلاّ ضرورة يفرضها وضع التراث في سياقه الزماني المكاني الثقافي الخاص. وهي تبوح بأنه ليس هناك فهمٌ نهائيٌ للنصّ، فكلُ قراءة له تاريخية، مشتقةٌ من عصر القارئ، ونظام إنتاج المعنى في عالمه، ورؤيته للعالم، وأفق انتظاره، وأحكامه المسبقة.

وهنا أشير إلى أن أصول الفقه وقواعده وأصول التفسير، وغيرها من مناهج لتفسير النصوص الدينية في الإسلام، هي كلّها معارف أنتجها المسلمون في الماضي، في سياق توظيف شيء من معارف اليونان ومنطقهم، والإفادة من شيء من معارف أخرى استقوها من مدارس الاسكندرية وغيرها، أي إن مناهج تفسير النصوص الدينية في الإسلام ليست إلاّ أدوات فهم وتفسير نسبية تاريخية، ولّدت استجابة لحاجات أملتها ضرورات دينية اجتماعية ثقافية سياسية زمنية، وليست نصوصًا مقدّسة لا تاريخية.

هكذا الهِرْمِنيوطيقا، هي أيضًا منتوج للعقل ومعطى لتراكم الخبرة البشرية في فهم وتفسير العالم، فلماذا يصير تطبيقها في حقل النصوص الدينية في الإسلام إثمًا، ويصبح تعاطي قواعدها ومفاهيمها وأدواتها في فهم الدين محرّمًا؟

ينضب النص ويستنزف بالتكرار المزمن لمعنى واحد، مشتق من الماضي. لكن ما تنجزه الهِرْمِنيوطيقا، هو: إيقاظ النصّ، تحيين النصّ، استنطاق صمت النصّ،كي

= خليل: "ثم انتقلت إلى التفسير في العصر الحديث، ودور الجامعة وتأثّر الداعين من الجامعيين بهذه الدعوة، التي جهر بها شلايرماخر، من دون أن يكشفوا عن هذا التأثر أو يدلوا على مصادره، ومنهم الأستاذ أمين الخولي". السيد خليل. دراسات في القرآن. القاهرة – 1987، ص 163.

(1) صدرت بعض الكتابات بعناوين مبهمة، مثل: "الرد على الهِرْمِنيوطيقا".. وغيرها. تحذر من الاطلاع على الهِرْمِنيوطيقا، فضلًا عن الإفادة منها وتوظيفها في تفسير نصوص الأديان. يؤشّر هذا النوع من العناوين إلى جهل الكاتب بما تعنيه الهِرْمِنيوطيقا، وإلا لو عرف أنها علم أو فن للفهم لم يتورّط بهكذا عنوان، إذ يبدو مثله كمن يكتب كتابًا بعنوان: الرد على علم الاجتماع، أو الرد على علم الاقتصاد، أو الرد على فلسفة اللغة... إلخ.



يتحدّث إلينا في سياق جديد، يتمثّل عصرنا، ويستجيب لأفق انتظارنا. الهِرْمِنيوطيقا مسعى دائم لإعادة إنتاج المعنى، إضاءة المعنى المحتجب، إشراق المعنى في نصّ تختبئ في طبقاته طاقات المعنى، بعث روح جديدة في المعنى.

الهِرْمِنيوطيقا -كما يشرحها غادامير تبعًا لأستاذه هيدغر- هي تلاحم الآفاق: أفق المؤلف مع أفق القارئ، وأفق زمان إنتاج النص مع أفق زمان تلقّيه. أو هي تجلي النصّ وجوديًّا للقارئ، أو هي حدث أنطولوجي، أو البنية الأنطولوجية لنمط كينونة الكائن في العالم، أو الطور الوجودي للقارئ. يقول غادامير: "وفي الواقع، يكون أفق الحاضر في حالة تشكُّل مستمرة؛ لأننا نختبر أحكامنا المسبقة باستمرار. والجانب المهم من عملية الاختبار هذه يتجسد في مواجهتنا المستمرة للماضي، وفي فهم التراث الذي ننحدر منه. فليست هناك آفاق منفصلة للحاضر في ذاته، أكثر مما هنالك آفاق تاريخية يجب اكتسابها. والفهم دائمًا انصهار تلك الآفاق التي يُفترض أنها موجودة بذاتها. ونحن متآلفون مع قوة هذا النوع من الانصهار من الأزمان المبكرة على نحو رئيس، ومن ملاحظاتها الساذجة عن نفسها وعن إرثها. إن عملية الانصهار هذه تكون، في تراث ما، عملية مطّردة باستمرار، فيتّحد القديم والجديد دائمًا في شيء ذي قيمة حية، من دون أن يُمنح أحدهما الصدارة من الآخر صراحة"[1]. ويقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: "فما يمثل جزءًا من أجزاء الفهم الحقيقي هو أننا نستعيد مفاهيم ماضٍ تاريخي بطريقة تكون فيها هذه المفاهيم متضمِّنة فهمنا لها. وهذا ما سمّيته سابقًا بـانصهار الآفاق"[2].

تحذرنا الهِرْمِنيوطيقا من أن الجمود على المعنى المشتق من أفق الانتظار القديم يعني إهدار السياقات الجديدة، وأفق الانتظار الراهن، المختلف بالضرورة عن الماضي. إذ إن المهم لدى القارئ في ما يقرأ هو أن يحقّق ذاته ويكون هو، بمعنى أنه على الدوام يفتّش عن ذاته في ما يقرأ. النصّ هو مرآته التي تعكس ما يقوله: وجوده، ورؤيته للعالم، ومحيطه، وخبرات حياته، وما تنشده أحلامه.

تفصح الهِرْمِنيوطيقا عن مهمتها حيال النص الديني بأنها، وعدٌ بإنجاز معنى تتحقّق من خلاله أُلفة مع النصّ، فلحظة نلتقيه كأننا نلتقي أنفسنا، وهكذا هي أُلفة مع عالمنا، وتصالح مع النصّ، وبشارة تنجز في ضوئها استجابة مفسّر النصّ لروح عصره، ورهانات عالمه، من خلال فضح سوء الفهم، والكشف عن كل ما يكتنف عملية

---

(1) غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج. ترجمة: د. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الالمانية: د. جورج كتورة. طرابلس، دار أويا، 2007، ص416-417.

(2) المصدر السابق، ص497.



التفسير، من: الأنساق المضمرة، وأنظمة إنتاج المعنى، والأحكام المسبقة، والأسئلة السيّئة، والأجوبة الهشّة، وأخطاء الفهم.

ومعنى أن تصبح النصوص الدينية مألوفة لنا، هو أن يواكب إيمانُنا حياتَنا، وتواكب حياتُنا متطلبات زماننا، وانما يتحقق ذلك لأن في كل نصٍّ هامشًا حرًّا مفتوحًا للقراءة الجديدة، هو ما يمنح هذا النص امكانات تخطي المسافات، وعبور غربة الزمان، وتحيينه في مختلف العصور. ذلك هو سر أبديّة النصوص المقدّسة، والذي لولاه لاختفت هذه النصوص فور اغترابها عن زمانها.

كذلك تنشد الهِرْمِنيوطيقا تحرير النصوص الدينية من التفسير الفاشي المتوحّش، الذي لا يمحق جمال الدين ورحمته وسلامه فقط، بل تتوالد من رحمه موجة إلحاد تقوّضه من داخله، ذلك أن التديّن المتوحّش لا يذهب الى مكان إلاّ وقال له الإلحاد خذني معك.

إن من يتبنّي التفسير الفاشي للنصوص الدينية لا يعرف شيئًا عن جمال الله، وما يتجلّى به جماله في العالم. ما أقبح هؤلاء البشر، الذين ينصبون أنفسهم ناطقين باسم الله، ولا يرسمون لنا صورته إلاّ بلون الدم المسفوح، فيلوّثون ما يتجلّى به جمال كل جميل في الوجود، بينما روح الدين تتلخّص في أنه مسعى أبدي لاستبصار تجلّيات الحبّ والإيمان والضوء والخير والجمال في كلمات الله التكوينية والتدوينية.

لم تعد "الحقيقية" في الهِرْمِنيوطيقا مختزلة في الحقيقة العلمية فقط،كما يشرح ذلك غادامير، بل إنها ترى للدين حقيقته الخاصّة به، أو هو تجربة للحقيقة، وهكذا للفن حقيقته الخاصّة به، أو هو تجربة للحقيقة أيضًا. في ضوء ذلك تعود للحقيقة الدينية راهنيتها، بعد أن أصبحت الهِرْمِنيوطيقا أفقًا جديدًا لتفسير الدين، بوصف الحقيقة في كل من العلم والفن والدين هي حقيقة، لكن بحسب كل واحد منها. لذلك لم يعد حضور الدين طارئًا في الحياة، أو أنه يمثل مرحلة يعبرها الانسان لحظة ينتقل إلى عصر العلم، وانما يظلّ الدين تجربة للحقيقة ما دام هناك إنسان في هذا العالم.

يتأسّس الوعي الهرمنيوطيقي لدى غادامير على أنه تجربة ذات طابع كلّي يستغرق وجود الانسان في عالمه، وهي بذلك مستغرقة لكل انماط التجارب الإنسانية، لا على نحو التضمن، ولكن على نحو تكتسب في كل تجاربنا المعاشة طابع الـتأويل، بوصفه فعل فهم يتكوّن بالحوار بين الأنا والآخر. وإذا كان النصّ اللغوي المصداق التأويلي التقليدي للميراث الهرمنيوطيقي السابق لكل من هيدغر وغادامير، فإن الأساس



الفلسفي الذي مهّداه لإقامة النظرية الهرمنيوطيقية عليه نجح في توسيع نطاق مفهوم التأويل ذاته ومفهوم النصّ، ومن ثمّ في فهم الوجود الانساني وكل ظواهره وتجلياته الثقافية والحضارية، على أنه حدث تأويلي أو تجربة تأويل أصيلة.

ولتجلية الملامح الدقيقة لهذا الطابع الأنطولوجي للتجربة الانسانية بمفهومها الهرمنيوطيقي الفلسفي هذا فقد تمّت مقاربتها مقاربة أساسية بالتجربة الجمالية، حيث تكمن أهمّية الفن في أنه"يتحدّث إلينا"[1]، ومن ثمّ في توافر العمل الفني على المزايا النصّية التي ينكشف بها طابعه الخطابي المهمّ لكل تجربة تأويل، بوصفها قراءة للحقيقة المتجلّية للفهم، لا كمعطى للوعيِ نهائي، بل كحوارٍ مستمرٍ يتجدّد كل حين بجدل سؤال المتلقّي الذي يستنطق العمل إجاباته المنتمية لراهنه.

هكذا يجد فهم التراث حقيقته التأويلية، مثلما يجدها أي فهم لنص لغوي، وأي تلقٍ جمالي لعمل فني، حيث تُقارَب تجربتنا في تأويل التراث بتجربتنا في تلقّي العمل الفني، على أساس من مشتركهما الأنطولوجي.

يوحّد الطابع اللغوي للفهم، ومن ثمّ لكلّ تجربة تأويل، بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية (الشعرية خاصّةً) في هرمنيوطيقا غادامر، ذلك أن كلًّا منهما يتوسّط اللغة. وبما أن الفعل الهرمنيوطيقي لا يتجاوز في حقيقته "فن فهم شيء ما يبدو غريبًا وغير مفهوم بالنسبة إلينا"[2]، فإننا إزاء كل منهما؛ العمل الفني/ النصّ الشعري والنصّ الديني نكون في الحقيقة إزاء نصٍّ نطالبه بأن يتحدّث إلينا ويخاطبنا بمضمونه، على نحو "يسمو بهذا المضمون إلى حالة حضور مفعم بالحياة ملموس، لدرجة أنه يجعلنا ممتلئين به"[3].

وعلى الرغم من امتياز المضمون في النص الديني بطابع القداسة الذي يضفي عليه بدوره طابع "الوثيقة" أو "العهد" اللذين يجعلانه يتّخذ صفة "الرسالة" أو الخطاب الرسالي لكل فرد، إلاّ أن هذا لا يبتعد بحقيقة تجربتنا معه عن حقيقة تجربتنا مع العمل الفني، إذ النمط الخطابي لكل منهما يبقى واحدًا، "وبذلك فإن الفهم ينتمي من حيث ماهيته إلى تبليغ الرسالة، ويحدث إرسالًا واعيًا، وهذا يعني في النهاية أن الرسالة تتطلّب

---

(1) المصدر السابق، ص 109.

(2) غادامير، هانز جورج. تجلّي الجميل ومقالات أخرى. تحرير: روبرت برناسكوني. ترجمة ودراسة وشرح: د. سعيد توفيق. القاهرة، المشروع القومي للترجمة، 1997، ص 249.

(3) المصدر السابق. ص 288.



ترجمة"[1]. ومناط الأمر في كل منهما يعود إلى الطابع الرمزي للغة التي يخاطبان بها متلقيهما، إذ تُزوَّد اللغة بقدرة استثنائية على التأثير وإيقاظ الشعور بما هو مشترك (بين المتلقّي والنصِّ) من خلال خصوصية التعبير، ما يمنحهما بنية رمزية واحدة.

---

(1) المصدر السابق. ص 296.



مســــــألة الهرمنيوطيقا

بـولتمان

ترجمة: د. علي حاكم صالح




مكتبة
الفكر الجديد

I

يرى فيلهيلم دلتاي أن الهرمنيوطيقا بوصفها "فنّ فهم تعبيرات الحياة المكتوبة" دائمًا ما تلفت الانتباه إلى نفسها "خلال حركة تاريخية عظيمة" فقط. إن حركة كهذه تجعل من "فهمِ وجودٍ تاريخي فريد"، أو "معرفة علمية لأشخاص، أو في الحقيقة، لأشكال عظيمة تجسِّد، بعامة، الوجود الإنساني العظيم"، تجعله شغلًا علميًّا ملحًّا[1]. وإذا كنا اليوم في وسط "حركة تاريخية عظيمة"، فإنّ ثمة سببًا يحرّضنا على تأمّل مشكلة الهرمنيوطيقا. وفي الواقع، يشكّل النقاش مع التقليد التاريخي جزءًا أساسيًا من تأمل الذات المعاصر، الذي هو في الوقت نفسه تأمل في "الأشكال العظيمة للوجود الإنساني الفريد".

تنشأ المشكلة التي تُعنى بها الهرمنيوطيقا، طبقًا لدلتاي، من السؤال الآتي: "هل إن معرفة الأشكال العظيمة للوجود الإنساني الفريد ممكنة، وما معنى أن نكتسب هذه المعرفة؟ وبعبارة أخصّ إنّه سؤالٌ عن "مدى إمكانية أن يرتفعَ فهمُ الفرد إلى مستوًى من الشرّعية العامة". "كيف يمكن للفرد أن يفهم بموضوعية، ومشروعية عامة، تعبيرًا فرديًّا حياتيًّا آخر يعطى من خلال الحواس؟"[2].

لهذا، فإن السؤال هو عن إمكانية تحقيق الموضوعية في فهم الوجود التاريخي العظيم للماضي. وهذا السؤال، من حيث المبدأ، عن إمكانية فهم الظواهر التاريخية بعامة بقدر ما هي شهودٌ على وجود إنساني فريد، وهي المسألة التي تكون فيها الهرمنيوطيقا علمَ فهم التاريخ بعامة. وفي الواقع، يقصر دلتاي الهرمنيوطيقا على تأويل "تعبيرات الحياة المثبَّتة بشكلٍ دائم"، أعني نُصب الثقافة، والوثائق الأدبية الأساسية، على الرغم من أن الأعمال الفنية بالغة الأهمية أيضًا[3].

---

(1) W. Dilthey, Die Entsthung der Hermeneutik (1990)
نشر هذا الكتاب مع إضافات من مخطوطات في الأعمال الكاملة المجلد 5 (1924), 317- 83.
والفقرات المقتبسة هي من الصفحات 332-333و337.

(2) Ibid., 317, 334.

(3) Ibid., 319.



منذ أرسطو جرى تطوير القواعد الهرمنيوطيقية لغرض تأويل النصوص الأدبية، وأصبحت هذه القواعد تقليديةً واتُبعت في العادة بحكم الواقع[1]. وكما رأى أرسطو نفسه، فإنّ المطلب الأول هو تحليل العمل الأدبي تحليلًا شكليًّا من حيث بنيته وأسلوبه[2]. فعلى التأويل أن يحلّل تركيب العمل، ويفهم الأجزاءَ في ضوء الكلّ، والكلَّ في ضوء الأجزاء. فينتج عن ذلك أن أي تأويل يتحرّك في "دائرة هرمنيوطيقية hermeneutical circle". وما أن يشرع المرء في تأويل نصوص قديمة أو أجنبية، يعي الحاجة إلى مطلب آخر وهو أن التأويل يجب أن يجري طبقًا لقواعد النحو. ومع الإسكندريين لحقَ مطلبَ معرفة اللغة نحويًّا مطلبُ معرفة استعمال المؤلف الفرد للألفاظ، وبذلك، مثلًا، ظهرت الحاجة إلى معيار يمكن من خلاله تقرير مسائل الأصالة

(1) إن عرض ج.هاينريش للهرمنيوطيقا في مقالة مكينة في Realenzyklopädie für protestantisch Theologie und Kirche, 7 (1899), 718-50، يقتصر على تطور القواعد الهرمنيوطيقية التقليدية. والشيء نفسه يصدق على كتاب ف. تورم (1930) Hermeneutik des Neuen Testaments، أما إ. فيشر فإنه يسعى في كتابه (Vom Verstehen des Neuen Testaments 1930) إلى المضي قدمًا من دون أن يجد، في رأيي، اتجاهًا واضحًا. ويرسم جواكيم فاش "السمات الأساسية لتاريخ النظرية الهرمنيوطيقية في القرن التاسع عشر" في عمله العظيم (DasVerstehen, 3 vols. (1926, 1929, 1933، وهو ابتكار فائق الدقة، ولكنه كما في تقييمي له بالغ التحفظ في اتخاذ موقف يمكن أن ينير التاريخ نقديًّا. والمبادئ الهرمنيوطيقية التي يرسمها فاش في: Journal of Bilblical Literature 55 (1936) 59-63 هي أيضًا مجرّد القواعد الهرمنيوطيقية التقليدية، وحجته "ضرورة الفهم النفسي"، الذي أراد به منح الشرعية لمطلب شلايرماخر، ولكن من دون أن يطوّرها من خلال عمل منظم انطلاقًا من اقتراحات دلتاي. ومقالته عن "الفهم" في كتاب Religion in Geschichte und Gegenwart, 5 (2d ed., 1931), 1570-73، هي - بشكل يمكن تفهمه - سطحية جداً. وينغمس فريتس بوري في مناقشة مشكلة الهرمنيوطيقا في اللاهوت البروتستانتي المعاصر بطريقة نقدية في Schweizerische (theologische Umschau , Festgabe für Martin Werner zum 60. Geburtsag (1947). وأجدني قريبًا منه في ناحيتين؛ في صراعه من أجل فهم نقدي تاريخي للكتاب المقدس، وفي رفضه "لفهم الكتاب المقدس فهمًا روحيًا يعلو على التاريخ" ولما يُسمى الهرمنيوطيقا اللاهوتية التي بموجبها يمكن للمرء أن يمارس "تفسيراً مسيحياً" للعهد القديم. أما أنه لم يفهم جهودي فهمًا صحيحًا فذلك بالتأكيد يعود إلى حد ما إلى أني لم أميّز من قبل بشكل واضح بين الفهم العلمي للكتاب المقدس والخضوع للبشارة. ولكن ذلك يعود، قبل كل شيء، إلى عدم فهمه التمييز بين الفهم الموجودي والفهم الوجودي كما يتّضح من كلامه على محاولتي في "التفسير الوجودي"، التي أستطيع أن أحتج ضدها. وينوّه بجملتي من Offenbarung und Heilsgeschehen (1941), 41 التي تقول إنه يجب أن يكون هناك تأويل وجودي "existentialist" بكتابة كلمة existential بدلاً من existentialist.

(2) See Dilthey, Gesammelte Schriften, 5(1924), 321.



أو الصحة في تأويل هوميروس. وبفضل نمو العمل التاريخي في عصر التنوير امتدت مسألة استعمال المؤلف الفرد للألفاظ إلى مسألة استعمال اللغة في الحقبة التي كُتب فيها النصُّ. ورفقة النظر في التطور التاريخي للغة نمت معرفة التطور التاريخي بعامة، ومن ثم معرفة أن جميع الوثائق الأدبية مشروطة تاريخيًا لمعطيات الزمان والمكان، الأمر الذي استوجب أن تؤخذ بالحسبان الدقيق إذا كان التأويل المناسب هدفًا لنا.

والعلم الذي اتخذ من تأويل النصوص الأدبية موضوعًا له واستعمل الهرمنيوطيقا لتحقيق هذه الغاية هو الفيلولوجيا، أو علم فقه اللغة. ولقد اتضح أن الهرمنيوطيقا بوصفها فنّ الفهم العلمي لم تتحدّد، في أثناء تطورها، بالقواعد الهرمنيوطيقية التقليدية. وبيّن هارالد باتزار كيف أن الفيلولوجيا، التي بدأت باستعمال علم التاريخ لغرض التأويل، قد أصبحت تدريجيًّا تُستعمل من طرف التاريخ، أو أنها هي نفسها صارت فرعًا من التاريخ تعاملُ النصوصَ مجرّد "شهود" أو "مصادر" من أجل رسم صورة تاريخية عبر إعادة بناء الماضي[1]. وهذا بالتأكيد تطوّر يمكن فهمه ما دامت هناك أيضًا، وبشكل طبيعي، دائرة بين المعرفة الفيلولوجية والمعرفة التاريخية. ولكن كانت النتيجة أن الفيلولوجيا فقدت موضوعها الحقيقي في تأويل النصوص لمصلحة فهم هذه النصوص. والسبب العميق من وراء هذا التطور هو أن مهمة الفهم لم تُفهم على نحو عميق كفايةً، لذلك بدت أنها قد فهمت ببساطة على أنها اتباع القواعد الهرمنيوطيقية. بكلمات أخرى، إن التبصر في عملية الفهم الذي كافح من أجله فريدريك شلايرماخر ذات مرة قد فُقِد.

كان شلايرماخر قد رأى أنه لا يمكن تحقيق فهم أصيل بمجرد اتباع القواعد الهرمنيوطيقية. ففضلًا عن التأويل الذي تقوده هذه القواعد، ويسمى حسب مصطلح شلايرماخر التأويل "النحوي"، يجب أن يكون هنا أيضًا تأويلًا "نفسيًّا". وصل شلايرماخر إلى قناعة مفادها أنه لا يمكن الإمساك بتركيب عمل ما ووحدته بمقولات المنطق الشكلي والتحليل الأسلوبي وحدها. فالعمل يجب أن يُفهم بالأحرى كلحظة في حياة إنسان معين. وعلاوة على الإمساك بـ"الشكل الخارجي"، يتعين على المرء أيضًا أن يمسك بـ"الشكل الداخلي"، الذي لا يكون مادة تأويل موضوعي بل تأويل ذاتي، حدسي divinatory.[2] وعليه، فإنّ التأويل هو "إعادة إنتاج" أو "إعادة بناء"

---

(1) H. Patzer, "Der Humanismus als Methodenproblem der Klassischen Philologie", Stadium Generale 1 (1948), 84–92.

(2) علاوة على دلتاي انظر بشكل خاص Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 83ff., 102ff., 143, 148–49.



يحدث في العلاقة الحية بعملية الإنتاج الأدبي نفسها. ويصبح الفهم هو"أن يعيد المرء بطريقته الخاصة خلق سلسلة الأفكار المترابطة الحية".[1] وعملية "إعادة الخلق" هذه تكون ممكنة لأن "فردية المؤوّل وفردية المؤلف لا تقفان إحداهما مقابل الأخرى، كحقيقتين لا يمكن المضاهاة بينهما". بل هما بالأحرى "تشكّلتا على أساس الطبيعة الإنسانيّة الكليّة، التي بفضلها كان تشارك الكائنات الإنسانية أحدهم مع الآخر في الكلام والفهم أمرًا ممكنًا"[2]. وكيّف دلتاي أفكار شلايرماخر هذه، وسعى إلى تفسيرها تفسيرًا إضافيًّا. "ليست الاختلافات النوعية بين شخص وآخر هي التي تشرط جميع التمايزات بين الأفراد، بل إن ما يشرطها اختلاف عملياتهم النفسية من حيث الدرجة. وإذا ما كنا مؤوّلين ننقل أنفسنا تجريبيًّا، إن صح التعبير، إلى بيئة تاريخية أخرى، فإننا نكون قادرين مؤقتًا على التشديد، أو تقوية، عملية نفسية واحدة، حتى عندما نسمح لعملية أخرى أن ترتد إلى الوراء، وهكذا نعيد إنتاج حياة شخص آخر في أنفسنا". وتتمثّل حالة التأويل "في حقيقة أن لاشيء يمكن أن يظهر في تعبير فرد آخر، مالم يكن موجودًا في حياة المؤوّل أيضًا". وعليه، يمكن القول إن "التأويل عمل فنّي شخصيّ، تُشترَط ممارسته التكميلية بعبقرية المؤوّل، وتستند إلى التجانس الروحي، وتشتدّ من خلال العيش الوثيق مع المؤلف عَبر دراسة ثابتة"[3].

ونظرة شلايرماخر للفهم ذات صلة تاريخيّة، على نحو طبيعي، بـ"تأويل" جَاي. جَاي. فنكلمان J. J. Winckelmann "للعمل الفني"، وبهردر في مفهومه عن "المشاركة الروحية مع أرواح تنتمي لعصور وأعراق أخرى"[4]. ونظرته موجّهة لتأويل النصوص الفلسفية والشعريّة. ولكن هل هي صالحة لنصوص أخرى؟ هل إن تأويل نصّ في الرياضيات أو الطب، مثلًا، ينتج عن إعادة تمثيل العملية النفسية التي عاشها المؤلف؟ وماذا عن نقوش ملوك مصر التي تسجّل وقائعهم الحربية، أو النصوص التاريخية والكرونولوجية لبابل وآشور القديمة، أو نقش قبر أنتيوكوس ملك كوماين، أو وقائع أوغسطس المقدّس؟ فهل هذه النصوص، أيضًا، لا تُفهم إلاّ بقدر ما ينقل المرء نفسه إلى العملية الإبداعية الباطنية التي انبثقت منها هذه النصوص؟

---

(1) تتبع هذه الصياغات توصيف دلتاي في Gesammelte Schriften, 5 (1924), 327–28, see also 328, 335.

(2) Ibid., 329. See Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 141.

ويقعّد شلايرماخر عملية الفهم الحدسي على حقيقة تفيد أنه في حين أن كل إنسان فريد، فإنه متفتّح على الآخرين كلهم.

(3) Ibid., Gesammelte Schriften, 5(1924), 329-30, 334, 332.

(4) Ibid., 326-27.



والجواب لا، لا يبدو أن الأمر كذلك. في الواقع إنها يجب ألا تُفهم بهذه الطريقة بقدر ما يجب على التأويل أن يتعامل مع ما تنقله هذه النصوص مباشرة؛ مثلًا ما تنقله من معرفة رياضية أو طبية، أو تقاريرها عن وقائع وعمليات تاريخ العالم. ولكن هذا، بطبيعة الحال، هو أول ما يهتمّ به أولئك الذين يقرؤون هذه النصوص. لا ريب في أنه حتى هذه النصوص ربما تُقرأ لغاية أخرى، كما بيّن، مثلًا، تأويل جورج مش للنقوش، قيد الحديث، بوصفها "تعبيرًا عن الحياة"، أو أشكال الوجود الإنساني الفريدة"، سواء أكانت لأشخاص أم كتعبير عن "الشعور بالحياة، أو فهمًا للوجود في عصور معينة[1]. وهكذا يصبح واضحًا أن نظرة شلايرماخر ودلتاي أحادية الجانب ما دامت توجهها طريقة معينة في طرح الأسئلة.

لنخلص، إذًا، إلى أن أي فهم أو تأويل موجّه دائمًا إلى طريقة معينة في طرح الأسئلة، أو إلى هدف معين. وهذا يعني أنه لا يكون من دون افتراضات مسبقة أبدًا، أو بتعبير أدق إنه موجّه دائمًا بفهم مسبق لمادة الموضوع التي عنها يُسألُ النصُّ. وعلى أساس فهم مسبق كهذا فقط يكون طرح الأسئلة والتأويل ممكنين[2].

ومادة الموضوع التي عنها يسأل دلتاي النصوصَ إنما هي "الحياة"، أعني الحياة الشخصية التاريخية التي تتشكّل في النصوص "تعبيراتٍ عن الحياة مثبّتة على نحو دائم"؛ إن "الحياة النفسية" هي التي يجب أن تُعرف موضوعيًّا عبر تأويل "التعبيرات المعطاة والمدركة عَبر الحواس". بيد أن هذه ليست هي مادة الموضوع الوحيدة التي يمكن أن ينشغل بها التأويل، لذلك فإن عملية الفهم التي تتميز بهذه الغاية ليست هي العملية الوحيدة التي يمكن أن تُنفَّذ في التأويل. ففي الحقيقة إن عملية الفهم تكون في كل حالة عملية مختلفة طبقًا للكيفية التي يُحدَّد بها هدفُ التأويل.

من الواضح أنه لا يكفي القول "اعتمادًا على نوع النصّ"، أي اعتمادًا على مادة الموضوع التي يعبّر عنها النصُّ مباشرة، أو اعتمادًا على الاهتمام الذي يوجّه النصَّ نفسه. فجميع النصوص يمكن في الحقيقة أن تؤول بالطرق التي يسائل فيها دلتاي

---

(1) G. Misch, Geschichte der Autobiographie, 1 (1907).

(2) الصيغة التي طبقًا لها يكون الهدف الحقيقي للتفسير هو فهم المؤلف وعمله (H. Gunkle, Monatschrift für die kirckliche Praxis":LKJHG{1904}: 552 هي صيغة صحيحة بقدر ما تفرض وجود (أو إمكان) أن توجّه التفسير اهتمامات عقيدية أو عملية. ولكن في ما عدا ذلك، لا تقول أي شيء عن المشكلة الهرمنيوطيقية، التي تبدأ من هذه النقطة. فماذا يعني فهم المؤلف؟ هل هو فهم نفسي؟ هل هو فهم سِيَري.. إلخ؟ وكيف يجب فهم العمل؟ أيُفهم كشيء ينتمي لتاريخ مشكلة معينة؟ أيُفهم جماليًّا.. إلخ؟



النصوص، أي كوثائق لحياة شخصية تاريخية. وبطبيعة الحال، فإن مساءلة النصّ موجَّهة، بالدرجة الأولى، إلى الموضوع الذي يتحدّث عنه النصّ، والذي يكون النصُّ وسيطه. وعليه، أنا أؤوّل نصًّا في تاريخ الموسيقى عبر التساؤل عن مساهمته في فهمي للموسيقى وتاريخها، وما إلى ذلك.

III

تنشأ طريقة طرح الأسئلة، مع ذلك، من اهتمام متأسِّس في حياة السائل؛ وفحوى الافتراض المسبق لكل تأويل هو أن هذا الاهتمام هو أيضًا حيٌّ، بطريقة معيّنة، في النصّ الذي يراد تأويله ويقيم تواصلًا بين النصّ والمؤوّل. وبقدر ما يوصّف دلتاي القرابة بين المؤلف والمؤوّل شرطًا لإمكانية الفهم، فإنه في الحقيقة يكتشف الافتراض المسبق لكل تأويل. ولا يعدّ هذا الشرط جيدًا للطريقة الخاصة في طرح الأسئلة المميزة لشلايرماخر ودلتاي فقط، بل هو كذلك لأي تأويل آخر لا يمكن أن يكتمل بمجرد اتباع "القواعد الهرمنيوطيقية" التقليدية. وكل ما هو ضروري هو أن يكون هذا الافتراض المسبق محدّدًا على نحو أدق. وبدلًا من أن تتّجه الحاجة إلى التأمّل في فردية المؤلف والمؤوّل، وفي عملياتهما النفسية، وفي عبقرية أو إلهامية المؤوّل، تتّجه إلى تأمّل حقيقة بسيطة مفادها أن الافتراض المسبق للفهم هو علاقة الحياة التي تجمع المؤوّل بمادة الموضوع، والتي يعبّر عنها النص مباشرة أو بصورة غير مباشرة[1].

لا يحدث التأويل فقط لكون "فرديّة المؤوّل وفردية المؤلّف تقفان إحداهما تجاه الأخرى كحقيقتين غير قابلتين للمقارنة"، بل لكونهما، أو بقدرٍ ما، يمتلكان العلاقة الحياتية نفسها بمادة الموضوع قيد المناقشة. وهما يمتلكان هذه العلاقة لأنهما، أو بقدر ما هما، يقفان في سياق الحياة نفسه. وهذه العلاقة بمادة الموضوع التي يُعنى بها النصُّ، أو يتساءل النصُّ عنها، هي الافتراض المسبق للفهم[2]. ولهذا السبب، فإنه لمن المفهوم

---

(1) هذه البصيرة قصدت إليها بوضوح "ميتافيزيقا الفهم المثالية، التي ترى أن الفهم التاريخي ممكن فقط على أساس هوية الروح الإنسانية في تجسّداتها المتنوّعة، وهويّة الروح مع الروح المطلق](Buri, Schweizeri-sche theologische Umschau (1947)، 25[. ولكن حتى جَاي. سي. كَاي فون هوفمان يرى بطريقته الخاصّة ما هو حاسم هنا عندما يقول إن هرمنيوطيقا الكتاب المقدّسَ لا تدّعي بأنها علم مستقل منغلق على نفسه، بل هو يفترض مسبقًا هرمنيوطيقا عامّة، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تكمن ببساطة في تطبيق الهرمنيوطيقا العامّة على الكتاب المقدّس بل تفترض مسبقًا علاقة بمضمونه (Biblische Herme-neutik [1880], 1ff.). وعن هوفمان، انظر Wach, das Verstehen, 2(1929), 365, 369-70..

(2) هذا هو معنى القدرة على الاستلهام التي طالب بها المؤرّخَ كلٌ من فيلهيلم فون هومبولدت، أوغست بيوخ، وعلى نحو خاص يوهان غوستاف درويزن. وعن هذه المسألة، انظر H. Astholz, Das Problem "Geschichte" untersucht bei Johann Gustav Droysen (1933).



أن كل تأويل يوجّهه هدف معيّن، لأنه لا يمكن توجيه سؤال باتجاه معيّن إلاّ بسبب شروط سياق حياتي. وبطريقة مماثلة، وللسبب نفسه، لمن المفهوم أن كل تأويل يتضمّن فهمًا مسبقًا معيّنًا، أي ذلك الفهم الناشئ عن سياق الحياة الذي تنتمي إليه مادة الموضوع.

والحقيقة التي تفيد أن في أساس أي تأويل ثمة علاقة حياة بمادة الموضوع يُعنى بها النصُّ، أو يتساءل عنها النصُّ، هي حقيقة يمكن الإبانة عنها بتأمّل عملية الترجمة من لغة أجنبية. يجري حجبُ طبيعة هذه العملية، عادة، لأن وسيط المعرفة الشائعة في ميداننا الثقافي عن اللغات القديمة هو التقليد ولا تكتسب على نحو جديد. ويمكن لمعرفة لغة قديمة أن تُكتسب على نحو جديد (شريطة ألا تكون هناك نصوص في أكثر من لغة واحدة)، فقط عندما تُسمّى مادة الموضوع بكلمات (أشياء، أنماط سلوك..إلخ)، مألوفة لنا ومرتبطة بالحياة. إن شيئًا ما، أو تصرفًا ما، يفتقر الى المعنى في سياق حياتي، وبيئتي، وطريقتي في الحياة يكون غيرَ قابل للفهم ولا يمكن ترجمته عندما يسمّى لغويًّا ما لم تتوفّر كلمة تصف مظهره الخارجي، كما كلمة churunga، من لغة الأبورجينيس، سكان أستراليا الأصليين، التي ترجمت إلى الكلمة الألمانية Schwirroholz (وتعني حرفيًّا: الخشبة الطانة)[1]. وإذا ما اعتبرنا الاستعمال، فإنه يمكن أن يدلّنا، بقدر ما يكون مفهومًا، إلى أوصاف ضافية، وبهذا يمكن أن توصف آلة churunga بأنها "آلة سحرية جبّارة"، مفترضين أني أفهم آلات السحر في سياق حياتي. والعملية نفسها، من حيث المبدأ، تكون موجودة حينما تقدّم النصوصُ في، أو من خلال، تمثيلات صورية يمكن من جهتها أن تفهم بموجب سياقي حياتي. وفي الواقع إن فهم الطفل للغة وتعلّم كيف يتكلّم أمر يحدث بتآلفه مع البيئة ومع الترابطات الإنسانية في سياق الحياة.

إذاً دائمًا ما يفترض التأويل مسبقًا علاقة حياتية بمواضيع مختلفة، تعبّر عنها النصوص بصورة مباشرة أو غير مباشرة. أنا أفهم نصًّا ما يتناول الموسيقى فقط إذًا، وبقدر ما كانت لي علاقة ما بالموسيقى، الأمر الذي يفسّر لماذا كانت أجزاء كثيرة من رواية توماس مان **الدكتور فاوست** غير مفهومة لكثير من القراء. وعلى نحو مماثل، أنا أفهم نصًّا رياضيًّا فقط إذا كانت لي علاقة ما بالرياضيات، أو وصفًا تاريخيًّا فقط بقدر ما أعرف الحياة عبر التاريخ، وأعرف من خلال حياتي طبيعة الدولة وما طبيعة الإمكانات المتاحة لمن يعيش في دولة. وأخيرًا، أنا أفهم رواية ما لأنّي أعرف من خبرتي الحياتية منطويات الحب، والصداقة، والعائلة، والمهنة. ولهذا السبب بالضبط تعصي أعمال أدبية كثيرة على فهم عدد وافر من القراء اعتمادًا على أعمارهم ومستويات تعليمهم.

---

(1) N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (1916), 41ff.



ومن الطبيعي أن تكون علاقتي الحياتية بمادة الموضوع ساذجة تمامًا، وليست تأمّلية، ولكنّها يمكن أن ترتفع إلى مستوى الوعي والوضوح في أثناء عملية الفهم، والتأويل. ويمكن، أيضًا، أن تكون سطحية واعتيادية، وخلال فهم النص يمكن أن تتعمّق وتثرى، وتعدّل وتصحّح. بأي حال، إن علاقة الحياة بمادة الموضوع قيد التناول مفترضة سلفًا، وإدراك هذه الحقيقة يزيل تمامًا مشكلات زائفة معيّنة منذ البداية؛ مثل المسألة التي تتعلّق بإمكانية فهم "روح غريب". إن إمكانية فهم كهذا تعطى ببساطة في العلاقة المشتركة للمؤلّف والمؤوّل بمادة الموضوع. وإذا ما كان دلتاي يؤكّد أن شرط إمكانية الفهم هو "أساس الطبيعة الإنسانية الكليّة"، أو الحقيقة القائلة إنه "ما من شيء يمكن أن يظهر في تعبير شخص آخر غير متضمّن في حياة المؤوّل"، فإنه يمكن التعبير عن هذا على نحو أدقّ بالقول إن شرط التأويل هو حقيقة أن المؤوّل والمؤلّف كائنان إنسانيان يعيشان في العالم التاريخي نفسه الذي يحدث فيه الوجود الإنساني كوجود في بيئة يرتبط فيها الفهم بأشياء وأشخاص آخرين. ومن الطبيعي أن ينتمي التأويل إلى رابطة الفهم، التي تتضمّن أيضًا الأسئلة والمشكلات، الصراع والمعاناة، المتعة والانسحاب المذعن.

IV

يحفّز الاهتمام بمادة الموضوع التأويلَ ويوفّر طريقةً لطرح التساؤلات، وهدفًا. ولا يمثل اتجاه التأويل إشكالية عندما يوجهه سؤال يتعلّق بموضوع ينوي النصُّ نفسه إيصاله، كما عندما أسعى لاكتساب معرفة بالرياضيات من نصّ رياضي، أو معرفة بالموسيقى من نصّ موسيقي. والحال نفسها تصدق على تأويل نصٍّ سردي عندما يكون كل ما أريد تعلّمه هو ما يسرده النصّ، كما في تأويل تواريخ زمنية، أو حتى تواريخ هيرودوتس أو ثيوسيديس، عندما لا أريد أن أعرف أكثر من العلاقات والعمليات التاريخية التي تسردها هذه النصوص. ويصدق هذا بصورة جيدة حتى على حكاية إغريقية تسرد حوادث متخيّلة ولكنّي أقرؤها للمتعة. هدف الفهم، في حالةٍ أولى، تعلم التاريخ، وفي حالة أخرى المتعة. ولكن في كلا الحالتين تكون طريقة طرح الأسئلة ساذجة تمامًا، كما غدا واضحًا عندما كان يجب قراءة نصّ هوميروس نصًّا شعريًّا، ولكّنه، على أي حال، لم يُقرَأ كشعرٍ، بل قُرِئ ببساطة كسرد، وهذا أمر غالبًا ما يحدث في بداية الأمر، بالضبط كالطريقة التي يشاهد فيها مشاهدون سذّج، الأطفال على نحو الخصوص، أعمالًا فنية غرافيكية وتشكيلية عبر تساؤلهم حول ماذا تدور هذه الأعمال. وبطبيعة الحال، فإن الفنون الجميلة هي ذاتها، إلى حد ما، تملك مثل هذا المعنى كرسم توضيحي، كما في مخطوطات الكتاب المقدّس المزخرفة، أو في حلقات الموزاييك



كما في كاتدرائية مونريال. والشيء نفسه من حيث المبدأ جرى عندما نُشِر في العصر الحديث ألبوم غوته، الذي احتوى على رسوم توضيحية لحياة غوته.

بيدَ أن الشغل كله سوف يصبح، عاجلًا، أعقد؛ لأن الطريقة الساذجة في مساءلة النصّ لا تمضي إلى ما بعد مرحلة الطفولة، حتى لو لم تكفّ عن أن تكون مسوّغة كطريقة في التساؤل عمّا يقصد النصُّ إيصاله مباشرة. وتحافظ الطريقة الساذجة في المساءلة على منزلتها، لا سيما في حالة النصوص العلمية التي تسعى إلى توسط المعرفة مباشرةً. وحتى عندما تمضي المساءلةُ إلى نقطة فهم النصوص كمصادر لتاريخ العلم قيد الدرس، فإن هذا لا يقصي الفهمَ القبلي لما تنقله النصوص مباشرة بوساطة المعرفة. وعليه، فإنه حتى الاهتمام بتاريخ الرياضيات يبقى في العادة موجّهًا إلى المعرفة الرياضية نفسها، ولمادة الموضوع التي قصدت إليها النصوص قيد الدراسة، كشيء متميّز عن إخضاع تأويلها لاهتمام آخر في تاريخ الثقافة مثلًا. وتبيِّن هذه المسألة، مثلًا، حقيقة أن تاريخ الثقافة يمكنه، من جهة أخرى، أن يتجاهل تاريخ الرياضيات، كما فعل ياكوب بوركهاردت في كتابه **ثقافة عصر النهضة**. وعلى الرغم من ذلك، أمسى الهدف مختلفًا عندما قُرِئت النصوص العلمية، ببساطة، كشهود عديدين على تاريخ العلم.

ويحدث التعديل نفسه بطريقة مضاعفة في تأويل النصوص السردية، لا سيما التاريخية منها. في المقام الأول، لا تُقرأ هذه النصوص ابتداءً كشهود على ما تقرره، بل تُقرأ، بالأحرى، كشهود على زمانها الخاص، الذي منه تكتب تقريراتها. ويمكن أن يحدث هذا انسجامًا مع قصد صاحب التقرير، بقدر ما توفّر معرفتُه التاريخية معيارًا نقديًّا لفهم تقريره. غير أن النصوص التاريخية يمكن، في المقام الثاني، أن تُؤوَّلَ كشهود على تاريخ كتابة التاريخ، أو علم التاريخ. وفي هذه الحالة لا يقام لقصد النصِّ أي اعتبار، لأنه لا يرمي إلى إيصال علم التاريخ، إنما يهدف، حقيقة، إلى سرد التاريخ نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فإنه يوضع في مكانه، في التاريخ، ولا يعود يُؤوَّل كوسيط للمعرفة التاريخية، بل يؤوّل بالأحرى بوصفه الموضوع نفسه.

فماذا عن الرواية؟ لا يقرأ القارئ، بما في ذلك حتى القارئ الساذج، لمجرّد اهتمام فضولي لمعرفة ما يحدث، أو بذل الجهد لاكتشاف ما يُتوقع حدوثه، بل إن ثمة ما هو أكثر من مجرّد الفضول يحرّك القارئ، فثمة المشاركة الباطنية في قدَر البطل، الذي يتماهى به القارئ. والقارئ لا يبلغ المعرفة بشيء ما، بل يشارك، بالأحرى، خبرة شيء ما، يستحوذ عليه، بما يحرّك فيه من عواطف ويثير شغفه. والسؤال هو: هل هذا وحده ما يلبّي قصد المؤلف؟



إن طريقة الفهم هذه ملائمة، في الحقيقة، في حالة أعمال الأدب الأصيلة. فهي تكشف نفسها أمام فهم تشاركي، وكما كان أرسطو قد أشار بطريقته إلى أن الشفقة والخوف هما من تأثيرات التراجيديا. وما تكشف عنه هذه الأعمال للفهم التشاركي هو الوجود الإنساني وممكناته، التي هي أيضًا ممكنات أي فرد يفهم هذه الأعمال.

لا يقتصر فهم من هذا النوع، على أي حال، على الفهم الملائم للأدب وللأثر الذي يجعله في نطاق الممكن فقط، بل يشمل فهمَ الفنّ بعامّة. وإذا ما وصف المرءُ الجميلَ بأنه "الحقيقي الذي يعبّر عنه المرئي"[1]، وإذا ما فهم المرءُ "الحقيقيَّ" بمعنًى جذريٍّ بأنه تكشّف الوجود الإنساني، الذي يتكشّف في الفن بوصفه القوة التي تتكشّف عن الحقيقي في الجميل، فإن التأويل يجب أن يفهم ممكنات الوجود الإنساني التي يعبّر عنها الفن والأدب كذلك.

يكون "الحقيقيُّ" مرئيًّا في الأدب والفن، ويُحتاز فيهما عبر الفهم التشاركي. ولكنه أيضًا موضوع للفكر التأملي والاستقصائي، بقدر ما يصير موضوعًا فلسفيًّا. وعليه، إذا ما كان يجب أن يكون تأويلُ النصوص الفلسفية فهمًا فعلًا، فإن عليه أن يتحفّز بسؤال الحقيقة، أي إنه لا يحدث إلاّ عبر مناقشة المؤلف. لا يفهم المرء أفلاطون إلاّ إذا تفلسف معه. والتأويل يخفق في تحقيق فهم حقيقي عندما يسائل عبارات النصّ كنتائج كثيرة للبحث، وعندما يعامل نصًّا ما، بالنتيجة، على أنه "مصدر" عن مرحلة معينة في تاريخ الفلسفة، وينظر إلى هذا التاريخ كشيء حدث في الماضي، بدلًا من أن يرتفع به إلى مستوى الحاضر. وما من حاجة، في الواقع، للتخلّي عن الفهم الفلسفي الحقيقي من أجل وصف تاريخ الفلسفة. غير أن هذا الوصف يجب أن يتحقّق بطريقة يصبح فيها فهمُ تاريخ الفلسفة فهمًا للفلسفة ذاتها، فمن خلال هذا التاريخ تصبح مشكلة فهم الكينونة، وفهم المرء نفسَه، مشكلة واضحة.

V

كان يجب اكتساب الطريقة الصحيحة لطرح الأسئلة في تأويل النصوص وأعمال الأدب والفن، والفلسفة والدين، بشكل جديد، بعد أن أعاقتها الطريقة السائدة في طرح الأسئلة خلال حقبة ما يعرف بالنزعة التاريخية (التاريخانية) historicism. وهذا ما عملت عليه جهود دلتاي واستعانتُه بشلايرماخر. وتحت هيمنة التاريخانية فُهمت النصوص والأعمال، بطرقٍ مختلفة، كـ"مصادر"، وعُدّت على الأعم الغالب مصادر لإعادة بناء صورة عصر مضى أو حقبة زمنية. وجرى تأويلها شهودًا على حقبة تاريخية

---

(1) Patzer, Studium Generale 1 (1948): 90.



معيّنة، أو أجزاءً من عملية تاريخية معيّنة، أو وجوهًا لهذه العملية، وهي حالة لا يهمّ فيها، من حيث المبدأ، كيف جرى فهم العملية التاريخية: تاريخًا سياسيًّا أو اجتماعيًا، أو تاريخًا فكريًّا، أو تاريخًا للثقافة بأوسع معانيها.

هذا لا يعني أنه لا يمكن فهم النصوص والأعمال "كمصادرَ". فهناك، في واقع الحال، نصوص لا يستحقّ مضمونها إلاّ أن تعامل كمصادر، وهي ما يجب تمييزها عن النصوص والأعمال "الكلاسيكية"، حتى وإن صعب رسم حدود قاطعة بينها. وبأي حال، إذا ما أُوِّلت هذه الوثائق كمصادرَ، فلا بد من أنها قد فُهمت دائمًا على وفق مقاصدها - وقتيًّا في الأقل - وأنها غالبًا ما تكون قد فُهمت بطريقة سطحية لا تأمّلية. ولو أُخذَ أفلاطون، على سبيل المثال، مصدراً عن ثقافة أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، يجب فهم مضامين عمله على هذا النحو، وإلّا فإنه لن يؤدّي دور المصدر. وعلى الرغم من ذلك، فإن مساءلة عمله كوثيقة لتاريخ الثقافة تتجاهل مقاصده الحقيقية الخاصّة، ويصعب حتى ملامسة ما ينطوي عليه هذا القصد من بصيرة في مداها وعمقها الحقيقيين. ولطريقة طرح الأسئلة التي ترى النصَّ مصدرًا منزلتُها المناسبة في ما تقدّمه من خدمة للتأويل الأصيل. فكل تأويل يتحرك ضرورة في دائرة: إن الظاهرة الفردية يمكن، من جهة أولى، فهمها بموجب زمانها ومكانها؛ ومن جهة ثانية، فإن الظاهرة نفسها تجعل زمانها ومكانها قابلين للفهم. وفهم أفلاطون بموجب زمانه الخاصّ يكون في خدمة تأويل أفلاطون تأويلًا أصيلًا، وينتمي إلى ميدان القواعد التأويلية التقليدية التي نوقشت في أعلاه.

وقياسًا على ذلك، ثمة طرق أخرى لطرح الأسئلة، كانت قد طُوِّرت خلال حقبة التاريخانية، ذات منزلة مشروعة لخدمة الفهم الأصيل. وهذا يصدق، مثلًا، على حالة تأويل هاينريش فولفلِن لأعمال فنّية في سياق تاريخ الأسلوب، أو يصدق على دراسات لا تحصى في تاريخ الأنماط والموتيفات في الأدب والفنون الجميلة. ومن دون ريب يمكن لجميع هذه الدراسات أن تحجب أيضًا مسألة التأويل الحقيقية. والشيء نفسه يصدق على التحليل الشكلي لأعمال الأدب والفن، الذي بوشر فيه من وجهة نظر جمالية: إن تنفيذ تحليل كهذا لا يعني تحقيق فهم حقيقي، حتى رغم أن هذا الفهم يمكن أن يُهيّأ من طرف هذا التحليل، كما في كتاب كارل راينهاردت عن سوفوكليس أو عمل بول فريدلاندر عن أفلاطون[1]. وبمقارنة تأويلات ياكوب بوركهاردت وغراف

---

(1) K. Reinhardt, Sophokles (2d ed., 1943); P. Friedländer, Platon, 2: Die platonischen Schriften (1930). وربما أحيل أيضًا على محاضرات راينهاردت ومقالاته،التي ظهرت بعنوان Von Verken und Formen 1948.



يورك فون فارتنبورغ للوحة مايكل أنجلو "يوم القيامة"، التأويلات التي وضعها كارل لوفيث أحدها بجانب الآخر، يتّضح كيف يمكن أن يختلف تأويل العمل الفنّي نفسه، وهل جرى التأويل اعتمادًا على اهتمامه بالشكل أم بالمضمون[1]. ويكشف إريك أورباخ في كتابه **محاكاة** عن براعة كاملة في جعله التحليل الشكلي للأعمال الأدبية مثمرًا في تحليل مضامينها[2].

يوجّه دلتاي، كما رأينا، الفهم الأصيل للأدب والفن وأعمال الفلسفة والدين كذلك نحو سؤال فهم الوجود التاريخي الفريد؛ وجميع الوثائق التاريخية يمكن إخضاعها، كما صار واضحًا أيضًا، لهذه الطريقة في طرح الأسئلة. أيمكن فهم صيغة التأويل هذه فهمًا أنسب وأدقّ؟ ولقد أجري عليه تعديل بالقول إنه يتضمّن عرض ممكنات الوجود الإنساني التي تتكشّف في الأدب والفن وكذلك في النصوص الفلسفية والدينية. والآن أنا في صدد توضيح ذلك.

في مقالة عن الصورة التي شكّلها جَاي. جَاي. فينكلمان عن الإغريق، أقام فرتز بلاتنر، بشكل نيّر، تعارضًا بين معرفة الموضوع intentio recta والمعرفة التأملية intentio oblique في تلقّي أعمال الفن الدينية[3]. يفترض الأول الإيمان لدى الملاحظ، الذي يرى المقدّس المؤمن به معروضًا كشيء موضوعي في العمل الفني؛ وعليه فإنه لا ينظر إلى العمل كعمل فنّي، على الإطلاق؛ وبما يتناسب مع أغراضه ستؤدي لوحة مادونا الغرض نفسه الذي تؤديه لوحة لرفائيل أو تمثال المنتحِبة Pietà لمايكل أنجلو. في مقابل ذلك، لا تسأل المعرفة التأمّلية عن المعنى الموضوعي للعمل الفني، ولا يهم إن كان "يرى أبولو أو سان سيباستيان، أو ما إذا كان المعنى الموضوعي هو المسيح أو موسى أو عبد"، إنها تسأل عن "الإنسانيّة" أو عن "الروح التي انبثق منها العمل الفني ويكون العمل شاهدًا عليها".

حدث هذا التغيير مع فينكلمان، الذي "نظر إلى ما وراء ما قاله العمل وقصده موضوعيًّا لروح وعبقرية المبدع وشعبه، وإدراك ذلك جزءًا أساسيًّا من العمل"

---

(1) Theologische Rundschau,N. F. 2 (1930): 44-46.

(2) E. Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abenländischen Literatur (1946), in his Bildnisstudien (1947),

ويحاول إي. بوشور جعل التحليل الأسلوبي مطواعًا لما يمكن أن يدعوه المرء تأويلًا وجوديًّا، حتى وإن لم تكن مقولاته واضحة كفاية.

(3) F. Blätter, "Das Griechenbild J. J. Winckelmanns," Jahrbuch "Antike und Abendland" 1 (1944): 121-32.



(بلاتنر). كذلك سأل الفيلولوجيان العظيمان فريدريك أزت وأوغوست بيوخ عن "روح" العصور القديمة ككلّ، التي في ضوئها يجب أن يُفهم العمل الفردي[1]. وهذه هي صيغة الفهم التي طوّرها جَاي. ج. فون هيردر، وهيمنت في فترة الرومانسية. وهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء يمكن، طبيعيًّا، أن تُضمّ إلى التاريخانية أيضًا عندما اكتشف فينكلمان عصور تاريخ الفن الإغريقي؛ ولكونه عدّ هذه العصور متتالية منتظمة، فإنه يمكن حتى اعتباره سلف أوزفالد شبنغلر. وخلال مدة الاشتراكيّة القوميّة، حوّلت طريقة طرح الأسئلة هذه - التي منحتها النزعةُ البيولوجيّة أهليّة من دون ريب - إلى شيء غير معقول، رغم أن فكرتها الأساسية موجودة أيضًا في مقالات عن تاريخ الفن كتبها هيرمان غريم، الذي رمى إلى كتابة تاريخ للخيال الفنّي القومي[2].

ولهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء مسوّغ معيّن بطبيعة الحال؛ والنّسبيّة التي تنتمي إليها (التي يمكن أن تكون لها خلفية في إيمان وحدة الوجود بالحضور الإلهي في كل شيء إنساني) ليست بحاجة إلى الهيمنة (أو أن تكون واعية). وعليه، فإن الروح التي رآها فينكلمان تكتسي شكلًا في الفن الإغريقي كانت التمثيل النموذجي للروح الإنسانية بحدِّ ذاتها، والتي على أساسها يتعيّن على البشر أن يصوغوا أنفسهم.

ومن الجلي أنه كان على عمل دلتاي أن يتجاوز هذه الطريقة الجماليّة أساسًا في النظر إلى الأشياء، التي كانت تمثل نموذج الرومانسية. ومن دون ريب ظل عالقًا فيها عندما يؤسس "المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسية الأخرى" في ما تبتعثه من سعادة، ويتكلّم على "الافتتان"، الذي يتمتع به الفرد عندما ينظر إلى ما وراء حدود زمانه الخاص نحو الثقافات الماضية. وعلى الرغم من ذلك، لا يتمتّع المرء بالافتتان فقط، بل "يمتح القوة من الماضي أيضًا". ولكوننا من خلال الفهم "نجد تاريخ الروح في التاريخ كلّه"، فإننا بذلك "نكمل" فرديتنا الخاصة، ونتعلّم "رؤية أنفسنا بفهم"[3]. يوضح هذا الكلام أنه يتعيّن على الفهم الأصيل ألاّ ينظر بسعادة إلى الفردية الأخرى بما هي كذلك، إنما هو متجهٌ أساسًا إلى ممكنات الوجود الإنساني التي تجلي نفسها في تلك الفرديّة، الممكنات التي هي أيضًا ممكنات أي شخص يفهم، وتحضر أمام

---

(1) See Wach, Das Verstehen, 1 (1926), 106, 185.

(2) انظر الكلمة التي صدّر بها آر. بوخفالد مقالات هيرمان غريم، التي ظهرت بعنوان Deutsche Kün-stler.

(3) تتبع هذه الصياغات دلتاي Gesammelte Schriften 5 (1924), 317, 328، والعرض الذي قدّمه ف. كوفمان "Geschichtsphilosophie der Gegenwart," Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 109-17.



الوعي من خلال الفهم بالضبط. لذا، فإن الفهم الأصيل هو مسألة إنصات إلى السؤال الذي يثيره العمل، أو الدعوى التي نواجهها فيه، ويكمن "اكتمال" فرديّة المرء الخاصة في الانكشاف الأغنى والأعمق لممكناته الخاصّة، وفي دعوة العمل له بأن يتجاوز ذاته (أي، ذات المرء الناقصة، والقاصرة، التي تظلّ على الدوام عرضة لخطر الاستمرار على ما هي عليه)[1].

ويرى يورك على نحو أوضح حتى من دلتاي عندما يقول، في وقوفه ضد كتابة رانكه للتاريخ: "في التاريخ، لا في أي مكان آخر، تكون السماء والأرض شيئًا واحدًا". وما يقبع خلف هذه العبارة نظرة مفادها أن فهم التاريخ لا يكمن في اعتباره جماليًّا، بل هو عملية دينيّة؛ لأن حقيقة التاريخ لا مرئيّة للناظر غير المستغرق فيه شخصيًّا. "إن رانكه عدسة مجهر عظيمة لا يمكن للأشياء التي اختفت من أمامها أن تصير واقعاً"[2]. وتجلّي كلمات يورك كيف أن الفهم التاريخي هو الإنصات إلى دعوى التاريخ وتأمّل الفرد في ذاته تأملًا نقديًّا: "بشّر مايكل أنجلو بانبعاث الأخلاقيّة بطريقة أحاديّة الجانب غاية في التأثير في كنيسة سيستين. إن الصلبان البكماء والبسيطة التي حفرها المسيحيون في صخور سجن مامرتين وجدت تعبيرها من خلال لوثر. وإن كان ثمة شيء أقوى تأثيرًا من لوحة يوم القيامة لمايكل أنجلو، فإنما هي تلك الصلبان، التي هي نقاط النور في جنة تحت الأرض، وعلامات تعالي الوعي"[3].

توضّحت مشكلة الفهم، بحسم، بإثبات هايدغر أن الفهم "وجودي"؛ وبتحليله التأويل كتطوير للفهم، وقبل كل شيء، بتحليله مشكلة التاريخ وتأويله لتاريخية الوجود الإنساني[4]. وقدّم فرتز كوفمان، متّبعًا هايدغر، عرضًا نقديًّا لفلسفة التاريخ المعاصرة، التي ينبثق منها بوضوح معنى تأويل الوثائق التاريخية بفهم[5].

---

(1) انظر كوفمان Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 54-55، للاطلاع على مناقشة مع زيمل حول الصلة الشخصية بمجريات التاريخ. وعن الإصغاء لدعوى التاريخ لدى درويزن، انظر Astholz, Das Problem"Geschichte" undersucht bei J. G. Droysen (1933): 106, and 120-21. عن الفهم اهتمامًا حياتيًّا وفعلًا.

(2) Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg 1877-1897 (1923), 60.

(3) Ibid., 120.

(4) See Heidegger, Sein und Zeit, I (1927), paragraphes 31, 32.

وفي ما يخص هيدغر انظر كوفمان Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 118ff.

(5) انظر كوفمان Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 41.: إن فهم السياق التاريخي للحياة هو فهم "كيف أن الوجود الإنساني فهم أو أساء فهم مشكلته الخاصّة، إما بمواجهتها أو =



لنلخّص الآن المناقشة السابقة. إن الافتراض المسبق لأي تأويل فهم هو علاقة حياة قبليّة بمادة الموضوع، التي يعبّر عنها النصّ على نحو مباشر أو غير مباشر، وتوفّر الهدف من مساءلته. ومن دون علاقة الحياة هذه التي تجمع النصَّ والمؤوّل معًا، تكون مساءلة النصّ والفهم مستحيلين، وحتى فعل مساءلتها لا يُستثار. وهذا يعني أيضًا أنّ أي تأويل يؤازره ضرورة فهمٌ مسبق معيّن لمادة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو يُسأل عنها.

ومن الاهتمام بالموضوع تنبثق طريقة معيّنة في طرح الأسئلة، وينبثق هدف في مساءلة النصّ، ومبدأ هرمنيوطيقي معيّن. ويمكن أن يتطابق هدف المساءلة مع قصد النصّ، وفي هذه الحالة يكون النصّ وسيط مادة الموضوع التي توضع للمساءلة على نحو مباشر. ولكن الهدف يمكن أن ينمو من الاهتمام بمسائل تظهر في أية ظاهرة ممكنة في الحياة الإنسانية، وطبقًا لذلك، تظهر في أي نصّ ممكن. وفي هذه الحالة، لا يتطابق الهدف من المساءلة مع قصد النصّ، والنصُّ يكون وسيطًا لمادّة الموضوع التي توضع للمساءلة على نحو غير مباشر.

وعليه، يمكن أن يُعطى، مثلاً، هدف التأويل عبر الاهتمام بإعادة بناء السيرة المتّصلة لتاريخ مضى: سواء أكان تاريخًا سياسيًّا، أم تاريخ أشكال الحياة الاجتماعيّة ومشكلاتها، أم تاريخًا فكريًّا، أو تاريخ الثقافة بالمعنى الأوسع للكلمة. وفي حالة كهذه سوف يتحدّد التأويل دائمًا من طرف الفهم الذي لدى المؤوّل عن التاريخ بعامّة.

ويمكن أن يُعطى هدف التأويل، أيضًا، عَبر اهتمام نفسي، يُخضع النصوص لطريقة تساؤل معيّنة حول النفسيّة الفرديّة، أو الاجتماعيّة، أو الدينيّة، وبالتساؤل، مثلًا، عن نفسيّة الأدب أو التقنيّة، وما إلى ذلك. وفي جميع هذه الحالات يوجّه التأويلَ فهمٌ مسبق مفترض لظاهرة نفسية.

أو يمكن، مرة أخرى، أن يُعطى الهدف عَبر اهتمام جمالي يُخضعُ النصَّ لتحليل شكلي، ويسائلُ العملَ الفنّي عن بنيته، وشكله "الداخلي" و"الخارجي". وربما يأتلف هذا الاهتمام الجمالي مع اهتمام ديني رومانسي، أو ربما يظل ببساطة في ميدان التحليل الأسلوبي.

وأخيراً، قد يُعطى هدف التأويل عَبر الاهتمام بالتاريخ ميداناً للحياة يحدث فيه

= الانصراف عنها". انظر عن درويزن في Astholz, Das Problem"Geschichte" undersucht bei J. G. Droysen (1933): 121.



الوجود الإنساني، وفيه نكتسب ممكناتنا ونطوّرها، وعبر التأمل في هذه الممكنات نفهمُ جميعًا أنفسَنا وممكناتِنا. بكلمات أخر، يمكن أن يُعطى الهدف عبر تساؤل المرء عن الوجود الإنساني كوجود يخصّه هو. والنصوص التي تسلس قيادها على الغالب لمثل هذه المساءلة هي النصوص الفلسفيّة والدينيّة والأدبيّة. ولكنّ جميع النصوص (مثل التاريخ بعامّة) يمكن من حيث المبدأ أن تخضع لهذه المساءلة. وهي مساءلة يوجّهها دائمًا فهمٌ قبْليٌ معيّنٌ: فهمٌ للوجود الإنساني يمكن أن يكون فهمًا ساذجًا، ولكن تنبثق منه أولًا مقولاتٌ هي وحدها ما يجعل المساءلة ممكنة، كما عندما يتساءل المرء، مثلًا، عن "الخلاص"، أو عن "معنى" حياة المرء الشخصيّة أو معنى التاريخ، أو عن معايير الفعل الأخلاقي والنظام في المجتمع الإنساني، وما إلى ذلك. ومن دون فهم مسبق كهذا وتساؤلات توجّهه تكون النصوص عجماء. القضية إذًا لا تتمثّل في إزالة الفهم المسبق بل في ركوب خطره، وفي رفعه إلى مستوى الوعي، وفي اختباره نقديًّا في فهم النصّ. باختصار، على المرء، في مساءلته النصّ، أن يسلس قياده كي يكون موضع مساءلة من النصّ، وأن يولي دعوى النصّ عنايتَه.

بهذه البصيرة نجد أيضًا إجابة عن الشك في موضوعيّة التأويل ومعرفة الظواهر التاريخيّة. فإذا كان مفهوم المعرفة الموضوعيّة مستمدًا من العلوم الطبيعيّة (وبالمناسبة صار معناه التقليدي إشكاليًّا اليوم أيضًا)، فإنه غير مشروع في حالة فهم الظواهر التاريخيّة، التي تختلف عن ظواهر الطبيعة نوعيًّا. إن الظواهر التاريخية لا توجد، على الإطلاق، من دون ذات تاريخيّة تفهمها. فوقائع الماضي لا تصير ظواهر تاريخيّة إلاّ عندما يكون لها معنى عند ذاتٍ موجودة في التاريخ وتشارك فيه. لا تصير الظواهر تاريخيّةً إلاّ عندما تتكلّم، وهي لا تتكلّم إلاّ لذوات يفهمونها. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن الذات تلصق ببساطة معنى بهذه الظواهر بفعل تفضيل اعتباطي، بل يعني، بالأحرى، أنها تكتسب معنى من أي شخص يأتلف معها في الحياة التاريخيّة. وعليه، فإنّه لمما ينتمي إلى الظاهرة التاريخية هو أنه يجب أن يكون لها مستقبلها الخاصّ، المستقبل الذي تُظهر فيه نفسَها هي وحدها لما موجود.

وسيكون من قبيل التضليل لو عبّرنا عن هذه الفكرة بالقول إن كل ظاهرة تاريخية غامضة. فحتى لو كانت الظّاهرة التاريخيّة، في الحقيقة، معرّضة لتأويل يستند إلى التفضيل، فإنها رغم ذلك ليست، من حيث المبدأ، غامضة بالنسبة للبحث العلمي. فمن جهة أُولى، كل ظاهرة تاريخيّة معقّدة ومتعدّدة الجوانب، ومنفتحة على طرق عدة في طرح الأسئلة، سواء كانت طريقة التاريخ الفكري، أو علم النفس، أو علم الاجتماع، أو بما لديك أنت، شريطة أن يكون ناشئًا عن الرابط التاريخي بين المؤوّل والظاهرة. وأية طريقة في المساءلة تؤدّي إلى فهم موضوعي وغير غامض، إذا ما جرى التأويل



بطريقة منهجيّة. ومن الطبيعي أنه ليس ثمة سبب يدعو إلى الاعتراض على فكرة أن الفهم الحقيقي يتطوّر فقط من خلال نقاش الآراء ونزاعها؛ أما الحقيقة البسيطة القائلة إن كل مؤوّل ذي قدرة ذاتية محدودة فهي، من حيث المبدأ، حقيقة غير ذات صلة.

والمعرفة المكتسبة منهجيًا "موضوعية"، وتعني فقط "الاستيلاء على الموضوع حالما يندرج في طريقٍ معيّنٍ لطرح الأسئلة". أما أن ندعو طريقة طرح الأسئلة طريقة "ذاتيّة"، فهذا أمر لا معنى له. ولكن في الحقيقة يمكن أن تسمّى الطريقة بهذا الاسم إذا ما راعى المرء حقيقة أن اختيار طريقة طرح الأسئلة إنما يقع في كل حالة على عاتق ذات معيّنة. ولكن ماذا يعني "الاختيار" هنا؟[1]. إن طريقة طرح الأسئلة بحدِّ ذاتها لا تظهر من فعل تفضيل فردي، بل من التاريخ نفسه، الذي تَعرِضُ فيه كل ظاهرة، انسجامًا مع طبيعتها المعقّدة، جوانبَ مختلفة، تكتسب - أو تدّعي - دلالة في اتجاهات مختلفة. وفي التاريخ نفسه، يكتسبُ كلّ مؤوّل، انسجامًا مع الموتيفات الحاضرة في تنوّع الحياة التاريخيّة، طريقةً لطرح الأسئلة التي ضمنها تبدأ الظاهرة بالتكلم.

لذلك، فإن مطالبة المؤوّل بإسكات ذاتيته وإهماد فرديته من أجل تحقيق معرفة موضوعية هي ليست مطالبة لا معقولة. وهي مطالبة ذات معنى ومسوّغة فقط بقدر ما تعني أن على المؤوّل أن يسكت رغباته الشخصية في ما يتعلّق بنتائج التأويل، مثل الرغبة في أن يعزز النصُّ رأيًا (دوغما) معيّنًا، أو يوفّر ما يدلّ بشكلٍ مفيدٍ من أجل الممارسة. ومثل هذه الرغبات حاضرة، بما فيه الكفاية غالبًا، في تفسير الماضي والحاضر؛ أما مسألة الخلو من افتراضات مسبقة بخصوص النتائج فإنها بقدر ما تكتسب على نحو غير قابل للتغيير في حالة التأويل تكون كذلك في أي بحث علمي آخر. وفي ما يتعلّق بالمسائل الأخرى، تخطئ هذه المطالبة كليًّا في تقدير طبيعة الفهم الأصيل، الذي يفترض مسبقًا حيوية قصوى للذات الفاهمة، وتكشف أغنى ممكن لفرديّة هذه الذات. وكما أننا يمكن أن نفلح في تأويل عمل فني أو أدبي فقط عبر السماح له بالاستحواذ علينا، كذلك نستطيع أن نفهم نصًّا سياسيًّا أو اجتماعيًّا بقدر ما نكون نحن أنفسنا معنيين بمشكلات الحياة السياسيّة والاجتماعيّة. ويسري هذا القول، في النهاية، على نوع الفهم الذي وجّه إليه شلايرماخر ودلتاي نظريتهما الهرمنيوطيقية، والذي يمكن أن يقال عنه إنه فهم للظواهر التاريخية بالمعنى الأرفع والنهائي، أعني التأويل الذي يسائل النصوص عن ممكنات الوجود الإنساني كشيء يخصّ وجود المرء. وهنا يكون التأويل "الذّاتي إلى حدٍّ بعيدٍ" هو التأويل "الموضوعي إلى حدٍّ بعيدٍ"؛ لأن الشخص

---

(1) بقدر ما لا يعني ذلك الاختيار الإجباري أو العرضي لموضوع أطروحة دكتوراه.



الوحيد القادر على الإنصات إلى دعوى النصّ، هو الشّخص الذي يحرّكه سؤالُ وجوده الخاصّ. إن نُصب التاريخ "تتحدّث إلينا من عمق الواقع الذي أنتجها فقط عندما نعي نحن أنفسنا، ومن استعدادنا للتجربة، المشكلة: الحاجة والتهديد النهائيان القاهران، اللذان يمثّلان أساس وهاوية وجودنا في العالم"[1].

VII

لا يخضع تأويل الكتاب المقدّس لشرائط فهم مختلفة عن تلك التي تطبّق على أي أدب آخر. ولا شك في أنها تخضع أولًا للقواعد الهرمنيوطيقية القديمة للتأويل النحوي، والتحليل الشكلي، والتفسير بمقتضى الشرائط المعاصرة. ولكن يتّضح هنا، أيضًا، أن الافتراض المسبق للفهم رابط بين النصّ والمؤوّل، يتأسّس بفضل علاقة المؤوّل القبلية بمادة الموضوع التي ينقلها النصُّ. وهنا، أيضًا، يكون الافتراض المسبق للفهم هو الافتراض المسبق لمادة الموضوع.

ولقد عارضت هذا التأكيد دعوى تفيد بأن مادة موضوع الكتاب المقدّس، لا سيما العهد الجديد، هي فعل الله. ونحن ببساطة ليس لدينا أي فهم مسبق لهذا الفعل؛ لأننا بشر لا نملك في العادة علاقة قبلية بالله، إنما نحن نستطيع معرفته فقط من خلال وحيه وفعله.

هذه الدعوى المضادّة صحيحة في الظاهر فحسب. صحيح أن المرء لا يمكن أن يكون لديه فهم مسبق عن فعل الله كحدثٍ واقعيٍ أكثر مما لديه عن حوادث أخرى بوصفها حوادث. فقبل أن أتعلّم من التراث عن موت سقراط، فإنني لا أستطيع أن أعرف شيئًا عنه، أكثر مما أعرفه عن اغتيال يوليوس قيصر، أو عن القضايا الخمس والتسعين التي علّقها مارتن لوثر على كاتدرائية فيتنبرغ. ولكنْ من أجل فهم هذه الحوادث كحوادث تاريخية وليست مجرد حوادث اعتباطية، يتعيّن أن يكون لديّ فهم مسبق للممكنات التاريخية التي ضمنها تكتسب دلالتها وبذلك طبيعتها كحوادث تاريخية. ويتعيّن أن أعرف ما معنى أن تقود حياةَ بحثٍ فلسفي، وما مجريات الحوادث السياسية، وما طبيعة الفهم الكاثوليكي والفهم البروتستانتي كممكنين مفتوحين أمام البشر الذين هم من يجب أن يقرر وجودهم. (بالكاد يكون من الضروري ملاحظة أن معرفة كهذه لا تحتاج، بشكل طبيعي، إلى أن تكون صريحة).

وتقرير الفهم، بطريقة مماثلة، عن الحوادث بأنها من فعل الله يفترض مسبقًا فهمًا مسبقًا لما يمكن أن يسمّى عمومًا فعل الله، متميزًا، مثلًا، عن أفعال البشر أو

(1) Kaufmann, Philosophische Forschungsberichte 10 (1931): 41.



عن الحوادث الطبيعية. وإذا ما جاء اعتراض ينصّ على أننا نحن البشر لا نستطيع أن نعرف من هو الله، ولا نستطيع من ثم أن نعرف معنى فعل الله، قبل وحي الله، فإن الردّ المناسب عليه هو أننا نستطيع أن نعرف جيدًا من هو الله في السؤال عن الله. فما لم يتحرّك وجودنا (بوعي أو بغير وعي) عبر التساؤل عن الله بالمعنى الذي لعبارة أوغسطين: "إلهي خلقتنا من أجلك، وقلوبنا لن تهدأ حتى تسكن إليك"، فإننا لن نقدر على إدراك الله في وحيه. ثمة معرفة وجوديّة بالله حاضرة وحيّة في الوجود الإنساني في السؤال عن "السعادة"، أو "الخلاص"، أو عن معنى العالم والتاريخ بقدر ما يكون هذا السؤال سؤالًا عن أصالة وجودنا الخاصّ. وإذا كانت شرعيّة وصف هذا السؤال كسؤال عن الله تُكتسب عبر الإيمان بوحي الله، فإن الظاهرة بحد ذاتها هي علاقة بمادة موضوع الوحي.

وتؤوّل هذه المعرفة الوجودية existential بالله دائمًا حيثما تكون حاضرة بشكلٍ واعٍ. فإذا صارت واعية، مثلًا، في السؤال: "ماذا ينبغي أن أفعل لكي أخلُصَ؟" (سفر أعمال الرسل، الإصحاح 16، آية 30)، فإن ثمة فكرة معيّنة عن "الخلاص" تُفترض مسبقًا بالضرورة. وأي سؤال يوجَّه إلى العهد الجديد يجب أن يُعدّ كي يمتلك الفكرة التي يحضرها معه بشكل صحيح عبر الإصغاء إلى كلمة العهد الجديد نفسه، ومع ذلك، فإنها تصحّح فقط إذا ما اتفق القصد الأساسي للسؤال المؤوّل من طرف مفهوم "الخلاص" مع قصد الجواب الذي يعطيه العهد الجديد.

وبقدر ما يكون التفسير العلمي للاهوت هو المعنيّ حتى الآن في الأقل، فإنّ كلّ شيء يفتح التأويل المناسب للسؤال، وهذا يعني في الوقت نفسه التأويل المناسب لمعنى الكائن الإنساني. وإنجاز هذه المهمة تقع في نطاق التأمّل الإنساني، وهي عينيًّا مهمة التحليل الفلسفي الوجوداني existentialist[1] للوجود الإنساني. وعمل من هذا النوع ليس، طبعًا، افتراضًا مسبقًا لسماع بسيط لكلمة العهد الجديد، الموجّهة مباشرة إلى الفهم الذاتي الوجودي وليس إلى المعرفة الوجودانية. ولكنه يحدث بطريقة أخرى في حالة تأويل علمي للكتاب المقدّس. ويجد هدفه بالتساؤل عن فهم الوجود الإنساني الذي يعبّر عنه الكتاب المقدّس. وبالنتيجة، عليه أن يعنى بالمفاهيم المناسبة للحديث عن الوجود الإنساني.

هذه المفاهيم متأسّسة في علاقة المفسر الحياتية بمادة الموضوع التي يعبِّر عنها الكتاب المقدّس ويتضمّن فهمًا مسبقًا لها. وإنه لمحض وهم أن المرء يستطيع العمل

---

(1) عن الفرق بين هذين المصطلحين انظر التفسير الذي يقدمه فتحي المسكيني في ترجمته لكتاب الكينونة والزمان، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2012، ص 774- 775. (المترجم)



من دون فهم مسبق كهذا، والمفاهيم المتدفّقة منه، ويفهم كلمة مفردة من العهد الجديد بوصفها كلمة الله. ويحتاج المؤوّل التأمّلَ النقدي والمفاهيم المناسبة بالضبط عندما يسعى إلى جعل الكتاب المقدّس نفسه يتحدّث إلى الحاضر كقوّة تخاطب وجودنا الخاص، وبذلك لا تعامل الكتابة المقدّسة كمختصر لعبارات عقائدية، أو "مصادر" لإعادة بناء جزء من تاريخ مضى، أو لغرض دراسة ظاهرة دينية معيّنة أو ماهيّة الدين بعامّة، أو للتعلم عن النمو النفسي للخبرات الدينية وتجسّدها. وإذا كان هدف التأويل، كما يقال، السؤال عن الله، أو عن وحي الله، فهذا يعني أنه سؤال عن حقيقة الوجود الإنساني. ولكن يجب على التأويل عندئذ أن يُعنى ببناء تصورات عن الفهم الوجوداني للوجود.

VIII

يرفض كارل بارث الرأي الذي يذهب إلى أن عبارة لاهوتية ما لا تكون مشروعة إلاّ إذا بدت عنصرًا أصيلًا في الفهم المسيحي للوجود الإنساني[1]. ويتّصل هذا الموقف بالمناقشة الحاليّة فقط بقدر ما تكون العبارات اللاهوتية تأويلاتٍ لتقريرات الكتاب المقدّس، وكذلك فقط بقدر ما يخالف بارث تأويلي الوجوداني للكتاب المقدّس. وهو ما يفعله في الفقرة الآتية (التي في سياقها ذات علاقة بالعبارات الأساسية للاعتراف المسيحي): "إن هذه العبارات، في الحقيقة، ذات صلة بالوجود الإنساني. إنها تؤسّس، وتمكّن، فهمًا مسيحيًّا لهذا الوجود، وبذلك تصبح - بتصرّف - تحديدات للوجود الإنساني. ولكن هذا ليس أولويتها. إنها، بداية، تحدّد كينونة الله وفعله، الله المختلف عنّا نحن البشر، والذي يواجهنا: الأب، والابن، والروح القدس. ولهذا السبب، يجب عدم اختزالها إلى عبارات عن حياة الكائن الإنساني الباطنية".

تدلّ الجملة الأخيرة على سوء فهم كامل للتأويل الوجوداني ولمعنى الوجود الإنساني. وهذا محال أن يكون "حياة الكائن الإنساني الباطنية"، التي يمكن أن تُفهم بمعزل عن كل ما سواها وعما يواجهها (سواء أكان ما يواجهها البيئة، أم كائن إنساني آخر، أو الله). وربما هذه في الحقيقة الطريقة التي ينظر فيها، مثلًا، علم نفس الدين إلى الوجود الإنساني، ولكنها ليست طريقة التحليل الوجوداني، لأن هذا التحليل يسعى إلى إدراك وفهم الوجود الفعلي (التاريخي) للكائنات الإنسانية، التي تكون موجودة فقط في سياق الحياة مع "آخرين"، وبذلك تكون في مواجهات. يسعى التحليل الوجوداني إلى تطوير بناء تصوّري مناسب لهكذا فهم. بيد أن بارث يوجّه، بوضوح،

(1) Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, 3/2 (1948): 41.



فكرته عن الفهم إلى مفهوم أنثروبولوجي مستمد من لودفيغ فويرباخ، الذي ينسبه إلى فيلهيلم هيرمان، بدلًا من رؤية أن هيرمان كان يكافح من أجل فهم الوجود الإنساني وجودًا تاريخيًا (حتى ولو في بناء تصوّري غير وافٍ). والمطلوب من بارث أن يقدّم وصفًا لبنائه التصوّري. وهو يسلّم، مثلًا، بدعوى تخصّني تفيد بأن بعث المسيح ليس واقعة تاريخية يمكن إقامتها بحد ذاتها بموجب علم التاريخ. ولكن لا يترتّب على ذلك، كما يعتقد، عدم حدوث البعث: "أليس من الممكن لقصّة أن تحدث، وللإقرار بها أن يكون مشروعًا حتى في حال، ولأسباب تتعلّق بالتقدير الوجيه، أن المرء لا يتكلّم على "واقعة تاريخية"، وحيث يفضل المؤرّخ ربما الحديث عن "شخص حكيم" أو "شخص أسطوري"؛ لأن القصّة تمتنع في الحقيقة عن مناهج المؤرخ، وافتراضاته المسبقة؟"[1] من الواضح تمامًا أن بارث يؤوّل آيات الكتاب المقدّس ببناء تصوّري استحدثه هو. ولكن ما مصدر بنائه التصوري هذا وما معناه؟

وأنا أسأل هنا: ما الذي يفهمه بارث هنا من "القصة" و"حدوث شيء ما"؟ وما نوع الحدث الذي يمكن للمرء أن يقول عنه؛ إن "حدوثه زمانيًّا أبعد بالتأكيد من حدوث جميع تلك الأشياء التي يؤسّسها المؤرخ؟"[2].

علاوة على ذلك، أية طريقة "للإيمان" هي إذا كان يجب منح المصداقية لتقرير جازم عن الحوادث التي يفترض أنها حدثت في الزمان والتاريخ، ومع ذلك لا يمكن أن تؤسّس بوسائل العلم التاريخي ومناهجه؟ وكيف يمكن لهذه الحوادث أن تدخل ضمن نطاق تفكير المؤمن؟ وكيف يمكن تمييز هذا الإيمان عن القبول الأعمى الذي يضحّي بالعقل؟ وبأي معنى يلجأ بارث إلى مطلب الصدق الذي هو من نوع آخر أو أسمى من مطلب الصدق الذي يستلزم مني ألّا أعدّ شيئًا صادقًا يتناقض مع الافتراضات المسبقة الوقائعية لفهم العالم الذي يوجّه كل شيء أفعله؟[3]. وما العناصر المتضمّنة في الصورة الأسطورية عن العالم التي يجب علينا ألا نتعهّدها ككلّ، ولكننا نستطيع أن نستحوذ منها انتقائيًا على أشياء معينة؟[4]. إن السؤال عن المعنى المشروع لصورة العالم الأسطورية هو بالضبط مقصد تأويلي الوجوداني للأسطورة، الذي أحاول فيه أن استمر منهجيًا، حتى عندما لا أجد لدى بارث سوى تقريرات اعتباطيّة. فما مبدؤه في الانتقاء؟ من الواضح بالمعنى الذي لدى بارث أن فالتر كلاس يجابهني بالعبارة الآتية:

---

(1) Ibid., 535.

(2) Ibid., 535-36.

(3) Ibid., 536.

(4) Ibid., 536-37.



"من يؤوّل الكتاب المقدّس، هو من يتيح له وحده أن يكون قاعدة ودليل الإبلاغ [أين أنازع أنا هذا؟]، ويعرف أن كلمة الأنبياء والأناجيل مقدّرة ويعيد الإصغاء إليها عندما يصغي إليها المرء بمسؤولية"[1]. تُبيِّن هذه العبارة أن الشخص الذي كوّنها لا يزال لا يرى مشكلة تأويل الكتاب المقدّس. يُفترض بالمفسّر أن "يؤوّل" الكتاب المقدّس بعد أن "أصغى" إلى كلمته بمسؤولية. ولكن أنّى للمرء أن يصغي من دون فهم؟ إن مشكلة التأويل هي، بالضبط، مشكلة الفهم.

(1) Walter Klass, Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns(1974), 29.
هذا الكتاب مساهمة وثيقة الصّلة بهذه المناقشة ومؤيّدة. ولكن ما يؤسف له فقط هو أن الكاتب لم يفهم بوضوح معنى "نزع الأسطرة" كمبدأ هرمنيوطيقي ولا يعرف التمييز بين الفهم الوجودي existential والفهم الوجوداني existentialist.



تطوّر الهرمنيوطيقا اللاّهوتية
مــن البدايـــات إلـــى عصـــر التّنويـــر(1)

ويرنر ج. جينروند

ترجمة: زهراء طاهر

(1) النص مترجم من كتاب: Jeanrond,Werner G.,*Theoloogical Hermenutics*: *Development and Significance*, (SCM Press, 1994).

الأرقام الموجودة في متن النص تشير إلى أرقام الحواشي الختامية الموجودة في أصل الكتاب الذي اقتبس منه هذا المقال.


مكتبة
الفكر الجديد

1. مدخل

لا يتماثل تاريخ الهرمنيوطيقا كعلم مع تاريخ مصطلح "هرمنيوطيقا" نفسه. فعلى الرّغم من أن الكلمة الإغريقية "hermeneia" هي الأساس الذي يستند إليه تعبيرنا الحديث، إلا أن النشاط الذي يشير إليه مصطلح الهرمنيوطيقا قديم قدم تفكير البشر في طرق لتفسير أساليب التعبير اللغوية والصّوريّة وغيرها من أشكال التعبير لدى الإنسان، وبالتالي فإن هذا النشاط ليس محدودًا بالثقافة الإغريقية الكلاسيكية وتراثها الغني، بل إنه يمكن ملاحظة نشاط هرمنيوطيقي في الثقافات كلها حيثما وجد من الناس من يتفكّر في إيجاد سبل للفهم. ومع ذلك، فإن مصطلح "هرمنيوطيقا" لا يمكن أن يُدرس في الموروث الغربي من دون الالتفات إلى أصله الإغريقي.

يشير الفعل hermeneuein أصلًا في اللغة الإغريقية إلى أبعاد أكثر عمومية من الاتصال اللغوي، مثل التعبير وترجمة اللغة، وهي أبعاد لم تعد مرتبطة باستخدامنا للـ"هرمنيوطيقا". إلا أن البعد التأويلي هو أحد الأبعاد التي أشار إليها الفعل وهو المسؤول عن التطور الحديث الذي طرأ والذي قادنا إلى المعنى العالمي تقريباً للـ"هرمنيوطيقا" وهو: نظريّة تفسير النّصّ.

يرتبط تطوّر النشاط الهرمنيوطيقي في الثقافات الغربية بشكل خاصّ في سعي كل من المسيحية واليهودية إلى إيجاد نماذج للتفسير تكون ملائمة للكتاب المقدّس. ظهر في كل من الموروث المسيحي واليهودي اهتمام بالهرمنيوطيقا، ولطالما احتاج كلٌّ منهما إلى معايير تُعتمد في تفسير ملائم للنصوص المقدّسة. كان لا بد لهذه النّصوص التأسيسية في موروث كلٍ من الدينين أن تُفسر بطريقة تحفظ بأفضل قدر ممكن تجلِّي مشيئة الرب والذي يسودُ اعتقاد باحتواء هذه النّصوص المقدّسة له. وعلى هذا النحو فإن الحاجة للهرمنيوطيقا في سياقها اللاهوتي الأصلي انبثقت من الاهتمامات العمليّة لهذه المجتمعات الدينية.

ولغرض فهم تاريخ الهرمنيوطيقا الغربية لعلّه من المفيد التمييز بين ثلاث مراحل كبرى في تطوّرها:



1- تأثير الفلسفة الكلاسيكية الإغريقية والنظريّة الأدبيّة الإغريقيّة؛
2- انبثاق النظريات المسيحيّة واليهوديّة في تفسير الكتاب المقدّس؛
3- تأثير عصر التنوير الذي أدّى إلى توسيع دائرة التفكير الهرمنيوطيقية إلى أبعد من السياقات الدينية الرئيسيّة التي كانت موضوعَها الأساسي الى الآن.

وأول من جنى ثمار هذا الوعي الحديث للهرمنيوطيقا هو فريديريك شلايرماخر (1768 – 1834). الذي فتحت إسهاماته في الهرمنيوطيقا أفقًا جديدًا في تطوّر هذا المجال.

1.1. تأثيرالفلسفة الكلاسيكية الإغريقيّة والنظريّة الأدبيّة الإغريقيّة على تطوّر الهرمنيوطيقا الغربيّة.

لم تسهم الحضارة الإغريقيّة الكلاسيكيّة بإعطائنا مصطلح "هرمينيوطيقا" وحسب، وهو منذ القرن السابع عشر يشير عمومًا إلى "نظرية تفسير النّص"، بل وأدت هذه الحضارة إلى ظهور تراثٍ مهم ذي أثرٍ هرمنيوطيقيٍّ خاصٍّ. إن السياق الذي ظهرت فيه الهرمنيوطيقا اليونانيّة كان الحاجة الثقافيّة لتحديد معنى ودور ووظيفة للنصوص الأدبيّة في المجتمع الإغريقي القديم، وخاصّةً ملاحم هوميروس. يمكن القول إن النقد المتّصل بهوميروس هو مهد النظريّة الأدبيّة: فقد وفّر هذا النقد نطاقًا واصطلاحًا وأساسًا منهجيًّا للنقد الأدبي مستقبلًا لدى الغرب.

ظهر النقد المتّصل بهوميروس استجابة للحاجة إلى تفسير أعماله في مجتمع اتّفق على اعتبار الإلياذه والأوديسه نصوصًا أساسيّةً في تثقيف الشبان وإرشاد الناضجين[1]. وكذلك لدورها التعليمي في الحياة العامّة والخاصّة في الثّقافة الإغريقيّة الكلاسيكيّة، فإن تفسيرها كان موضع اهتمام لدى العامّة تمامًا كما كان تفسير الكتاب المقدّس في الموروث اليهودي.

أدّت متطلّبات إرشاد الناس في قراءتهم وفهمهم لهذه النّصوص المهمّة ومع الوقت إلى تطوير وتحسين مجالي النحو ونقد النّصّ، بالإضافة إلى استبصار عميق لعمليّة التواصل الأدبي بشكل عام (انظر فن الشّعر poetics لأرسطو).

انبثق منهجان متمايزان في التفسير النقدي، بالرغم من إمكانيّة تطبيقهما في الوقت نفسه غالبًا، وهما: التفسير الرمزي، والتفسير النحوي. بالإمكان تعقّب تراث كل من هذين التفسيرين في تاريخ الهرمنيوطيقا حتى يومنا الحاضر، وسيكونان موضوع نقاشنا في الصّفحات القادمة. ولكن ينبغي أولًا توضيح السمات العامة والتضمينات الأساسية لكلا المنهجين.

---

(1) Cf. H.D.F. Kitto, *The Greeks* (Harmondsworth: Penguin, 1957), 55.



يحاول التفسير النحوي بلوغ معنى النّصّ من خلال دراسة الروابط والأدوات اللغوية داخله، بينما يبحث التفسير الرمزي عن معنى خفي فيه بمساعدة مفتاح تفسيري مصدره خارج النّصّ.

كان السؤال الأهمّ لأي قارئ لأعمال هوميروس في العصر القديم هو: هل يخبر النّصّ عن قصصٍ تحتاج إلى الفهم والملاءمة بقدر ما تتيح ذلك الدراسة الفعليّة للنصوص، أم يتعيّن تطبيق معايير من خارج النّصّ؛ لغرض بلوغ تقييم أفضل للحوادث والشّخصيات والقصص التي يصوّرها النّصّ؟ يؤكّد المنهج الرمزي من جهة على الفكرة الأخيرة هذه؛ لأن هذا النهج لا يمكن أن يتّفق مع فكرة أن النّصّ نفسه سيزوِّد القارئ بالمعلومات الكافية والمنظور المطلوب للوصول إلى فهمٍ مناسبٍ. لقد دافع هذا المنهج عن فكرة أن المفتاح إلى النّصّ ينبغي أن يوجد خارجه. وفي المقابل، فإن التفسير النحوي يبحث عن المفتاح إلى معنى النّصّ في النّصّ نفسه. وقد انبرى هذا المنهج في الدفاع عن النّصّ أمام القراء الذين يخضعونه لمنظوراتهم التحليلية العشوائية.

إلا أن كلا المنهجين أقرّا بوجود فجوة بين القارئ والنّصّ، أو الفارق الهرمنيوطيقي إن صحّ التعبير، وعمل كلاهما باتجاه تأسيس سبل لسد هذه الفجوة. إن إدراك هذه الفجوة هو بداية الهرمنيوطيقا كلِّها.

أخذًا في الاعتبار نوعية الدور الذي لعبته النّصوص الهوميروسية في المجتمع الإغريقي يمكننا وبشكلٍ مباشر الإمساك بزمام البعد الاجتماعي والسياسي الممكنين في تفسير النّصّ. إن النقاش الدائر حول السبل الملائمة لتفسير النّصوص التأسيسية في أي ثقافة لا يحدث في فراغٍ خالٍ من الاتجاهات. إن هذا النقاش يكون مضطرًا للتصارع مع اتجاهات متضاربة، بل ويحتمل وجود اتّجاهات متنازعة تدور في المجتمع وهكذا أيضًا في التفكير الهرمنيوطيقي.

إن التطور في التفسير الرمزي لنصوص هوميروس رُوج له من قِبل مفسرين لاحقين قدّموا قراءة رمزية لفقرات من النّصوص، كان تفسيرها الحرفي يثير الريبة في سياقٍ ثقافيٍّ مغايرٍ للسياق الذي ظهرت فيه، خاصةً في ما يتّصل بالنواميس الخلقية والأعراف. وما دامت النظرة إلى النّصوص الهوميروسية على أنها ملهَمَة بوحي إلهي، وبعيدة عن أي نقدٍ مستقلٍ، فإن وجود هذا الشكل من الريبة لم يكن أمرًا مقبولًا.

من هنا أثبت المنهج الرمزي كونه أداة مفيدة جدًّا للحفاظ على نزاهة النّصّ وعقلانيته، بعيدًا عن الفجوة الثقافيّة والهرمنيوطيقية. هذا النهج في تفسير النّصوص (المقدّسة) سمح للقارئ بأن يبحث عن سبل لفهم المعنى، من دون أن يركن إلى الرسالة الحرفية، التي كان من الممكن أن تبدو سخيفة أو بغيضة له[1].

= (1) Cf. Gerhard Ebeling, 'Hermeneutik', in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (= RGG),



ويستمرّ هذان النهجان في تفسير النّصّ الأدبي في تحديد التطوّر الحاصل على الهرمنيوطيقا منذ ذلك العهد، حتى مع تغيّر السياقات الدينيّة والثقافيّة وظهور نصوصٍ تأسيسيةٍ جديدةٍ

1.2. النظريّات اليهوديّة والمسيحيّة في تفسير الكتاب المقدّس

1.2.1. الهرمنيوطيقا اليهوديّة

يتخذ الكتاب المقدّس مكانة جوهرية بالنسبة للإيمان اليهودي وهويته الثقافية. فالكتاب المقدّس يحتوي على نظام الحياة الذي مُنح من مصدر إلهي (التوراة)، وكذلك يحوي سردًا من الوحي الإلهي لعلاقة إسرائيل بيهوذا، الإله. إن الاستجابة للنصِّ المقدّس هي استجابة لنداء الله. وعلى هذا النحو، فإن طبيعة "الوحي" في النّصّ اليهوديّ تختلف بشدّة عن الاعتقاد الإغريقي بالوحي الإلهي المتّصل بنصوصهم التأسيسية. في حين فهم الإغريق كلمات البشر على أنها من الوحي، فقد فهم اليهود التوراة على أنّها كلمة الله[1]. إضافة إلى أن التوراة تعرض الحقيقة الكاملة لحياة البشر. ونتيجة لذلك أصبح التفسير الجاري لنصوص التوراة ضرورة لكل مهتمٍ بترجمة معنى هذه النّصوص، أي فهم إرادة الله، تبعًا لحالة شعب الله.

إلا أن هذه المهمة لم تكن سهلة على الدوام؛ لأن هذه النّصوص لا تكون واضحة ومتماسكة دائمًا. إن الفجوة الحاصلة بين النّصّ الذي يكون صعبًا غالبًا، واهتمام القارئ بالوصول إلى معنًى متماسكٍ ومستوعبٍ ومعقولٍ، وفّرت جميعها الطاقة التي نبع منها الفكر الهرمنيوطيقي اليهودي[2]. وهكذا فإن الهرمنيوطيقا اليهوديّة جاءت استجابة لمتطلّبات روحيّة وثقافيّة لإسرائيل، ولم تأتِ أبدًا في سياق تمرين فلسفيٍّ بحتٍ.

ومع ظهور المسيحية، كانت الهرمنيوطيقا اليهوديّة مكوّنة على وجه التقريب من أربعة مناهج مختلفة، بالرّغم من تداخلها: التفسير الحرفي، التفسير المدراشي، تفسير pesher، والتفسير الرمزي[3].

التّفسير الحرفي: يمكن النظر إلى هذا التّفسير على أنه من المناهج الأساسيّة في

= vol. 3, 3rd edn (Tübingen: J.C.B. Moh [Paul Siebeck], 1959), 242-62, here 245; and J.C. Joosen and J.H. Waszink, 'Allegorese', in *Reallexikon fü Antike und Christentum*, vol.1 (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1950), 283.

(1) Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1975), 19.

(2) Cf. Gershom Scholem, *Über einge Grundbegriffe des Judentums* (Frankfurt/ M.: Suhrkamp, 1970), esp. 'Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum', 90-120.

(3) For the following Longenecker, op. cit., 28ff.



تفسير نصوص التوراة. ينبغي فيه على القارئ أن يسبغ قيمة اسميّة على ما تقوله النّصوص. تم انتهاج هذا النوع من التفسير بصورة خاصة في ما يتعلّق بالتشريع التثنوي Deuteronomistic legislation. كما أن الخاصية العددية للتوراة، تفيد بالطبع من نهجٍ مماثلٍ. إلا أن هذا النهج في التفسير لم يُثبت على الدوام كونه معقولًا تمامًا، ولا مرغوبًا دائمًا. في بعض الأحيان أبطل الفهم الإجمالي لعلاقة الله المميزة مع الشعب أي تفسير حرفي لفقرة ما، وهكذا أجبر القارئ على وضع النّصّ ضمن منظور أوسع.

التفسير المدراشي: المنظور اللاهوتي الأكثر عمومية هو العنصر المميّز لهذا التفسير. غالباً ما كان يتم تطبيق هذا الأسلوب في التفسير في مدارس الحاخامات. يسعى هذا النهج إلى الولوج إلى النّصّ المفرد، للكشف عمّا يسمو عن المعنى المباشر والواضح، ويتكوّن من سبع قواعد تُنسب إلى الحاخام هيلل (القرن الأول قبل الميلاد)، وقد تم تصحيحها لاحقًا. أكّدت القواعد على أهمية السياق للنص والحاجة إلى الأخذ في الاعتبار التّشابهات النّصّية، وذلك في سبيل تفسير أكثر ملائمة للنّصِّ المقدّس. إن الحاجة الرئيسية لمثل هذه القواعد نبعت في ظل مخاوف من كون التفسير الروحاني منفتحًا على سوء الاستخدام. كانت النظرة متمثّلة في أن موروثًا مبنيًا على نصوص تأسيسيّة معيّنة يتطلّب المحافظة عليه في وجه أي سوء فهمٍ مقصودٍ أو غير مقصودٍ لهذه النّصوص.

تفسير Pesher: وهو تفسير تميّز به على وجه الخصوص مجتمع Qumran، ويدّعي متّبعوه معرفة خاصّة بالأسرار الإلهيّة، وبالتالي امتيازًا معيّنًا في سياق تفسير مدراشي مغاير. يتجه هذا التفسير إلى تطبيق النبوءات الإنجيلية على حوادث جارية أو معاصرة[1].

التّفسير الرمزي: محاولة لتفسير الكتاب المقدّس من خلال فهم المعنى الروحاني للنصِّ، بالاستعانة بمنظورات لا تكون مشتقّة من النّصّ، ولا تكون حتى مكوّنة له في العادة. يكون فهم النّصّ بدلًا من ذلك رمزيًا. يشير النّصّ إلى ما هو أبعد منه، أي إلى حقيقة أعمق. استخدم هذه الطريقة وحسّنها المفكّر اليهودي فيلون الاسكندري(نحو 25 ق.م. 50 م.)، وذلك ليظهر للحضارة الإغريقية -

(1) Cf. Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*: *Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, vol. 1 trans. John Bowden (London: SCM, 1974), ppf.; and Geza Vermes, Post- Biblical Jewish Studies (Leiden: rill, 1975), esp. 'The Qumran Interpretation of Scripture in its Historical Setting', 37-49.



الرومانية المحيطة به توافر العقلانيّة والوضوح والارتباط بالمعاصر في الكتاب المقدّس وفي التفكير اليهودي ككلّ. وبناء على ذلك "فقد تهيأ [فيلون] ليفسّر بشكل رمزي أي شيء قد يحط من كرامة كلمة الله التي أوحى بها: أي شيء غير معقول في روايات الخلق، أي شيء مستهجن في المقاطع التشريعية، أو شيءٍ تافهٍ في السرديات التاريخية في الأسفار الخمسة (التوراة)"[1]. بمنأى عن اهتماماته العملية والأبولوجيتيكية، استخدم فيلون التفسير الرمزي انسجامًا مع اعتقاداته اللاهوتية، وذلك للحفاظ على سمو الله عندما تتحدّث النّصوص الإنجيلية بلغة تجسيدية عن الله[2]. كان تأثير فيلون على كلٍ من مفكّري اليهوديّة والمسيحيّة عظيما بالرغم من أنه لم يكن عالميًا كما يمكنُ ملاحظته من الغياب النسبي للتأويل الرمزي في القرن الأول في فلسطين.

نظرتنا المقتضبة إلى مناهج التأويل اليهوديّة القديمة أظهرت لنا استراتيجيتين مترابطتين في الهرمنيوطيقا لديها:

(1) الذهاب إلى ما هو أبعد من المعنى الحرفي، وخلق تكامل بين تأويل النّصّ المقدّس وإطارٍ لاهوتيٍّ أوسع.

(2) التأسيس لمجموعة من القواعد التي ترشد وتحوي في الوقت نفسه نطاقًا من التفسيرات في المجتمع، وعلى هذا النحو تكون المحاولة لحماية تماسك المجتمع وهويته الدينية. هذه الاستراتيجيات وغيرها من العمليات الهرمنيوطيقية الممكنة كانت توضع جنبًا إلى جنب بشكلٍ متكرّرٍ فيما إذا تطلّب التركيز الإجمالي للنشاط التفسيري ذلك. على سبيل المثال إن كان التركيز على تشريع فإن الطبيعي أن يتم اللجوء إلى استراتيجية مدراشية دقيقة تتسم بالحَرفية أكثر؛ ويمكن لوعي ذاتي ملهم أن يوجّه المفسّر إلى تفسير Pesher؛ ويمكن لاهتمام لاهوتي متطوّر جِدًّا، وخاصة في سياق أبولوجيتيكي أن يكتشف ضرورة السمو فوق النهج المدراشي إلى المزيد من الترميز للنصّ.

1.2.2. الهرمنيوطيقا المسيحيّة المبكرة

يمكننا أن نفهم ونقدّر إعلان يسوع الناصري لمملكة الرب، بشكل ملائم فقط، من خلال اتخاذ النقيض لخلفية من المسالك المتنوّعة في التراث اليهودي في ذلك الوقت.

---

(1) Longenecker, op. cit., 46.

(2) Thomas H. Tobin, *The Creation of Man*: *Philo and the History of Interpretation*, The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14 (Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1983), 36ff.



إلا أنه وعلى العكس من التيار السائد في هذا التراث، فإن عظة يسوع الايسكتلوجية [متعلّقة بنهاية العالم] في الإنجيل، تهتمّ أكثر بالاستجابة العملية لوجود الله ودعوته، من النقاش حول أكثر الاستراتيجيات ملاءمة لتفسير الكتاب المقدّس[1]. وعلى الرّغم من ذلك، ولأن إعلان يسوع وتجلّي مملكة الرب قد تم النظر إليهما على النقيض من خلفية التفسير التشريعي والسلطوي أحيانًا للتوراة في مدارس الفريسيين وتأثيرهم الخاصّ على الممارسة الدينية، فمن الممكن تبرير الرجوع إلى هرمنيوطيقا يسوع الإنجيلية المتضمّنة، وذلك من خلال استجابته العملية لنصوص الكتاب المقدّس.

طالب يسوع أتباعه باستجابة عملية وكلية لنداء الله، كما تمثلتا في حياته وعظته، والتي استلهمها من فهمه للنصوص المقدّسة. من الواضح أنه تبنّى تفسيرًا غير حرفي للكتاب المقدّس، وفقًا للشهادة الواردة في الإنجيل (متّى 5: 17 وما بعدها؛ متّى 15: 1–20؛ مرقس: 2: 23–28؛ لوقا 13: 10–17؛ إلخ..). إن المكانة الهرمنيوطيقية ليسوع، إن صحَّ التعبير، يمكن تحديدها أكثر في الموروث المدراشي. ولكن ما تم التركيز عليه في هذا التراث، وكذلك عظة يسوع وانتقاده لمتطلّبات أي تأويل تشريعي لنصوص التوراة، قد تعرّضت للتشويه من قبل العديد من حوارييه في ما بعد. إن المصرّح بمملكة الرب، كان يتم تقليصه في بعض الأحيان، ليصبح موضوعًا لجسد جديد من النّصوص المقدّسة، التي استدعت بحدٍّ ذاتها وجود تفسير ملائم لها.

ومن هنا، تبدّى المشكل الهرمنيوطيقي للمسيحيين الأوائل بشكلين:

(1) ذو خلفية يهوديّة في معظمه، فقد أعادوا تفسير نصوصهم العبريّة الآن؛ في ضوء تجاربهم مع يسوع، وفي ضوء تصريحه، وموته وبعثه.

(2) مع الوقت قاموا بتجميع جسدٍ ثانٍ من النّصوص المقدّسة أكثر قانونية؛ أي معياريةً، وهو العهد الجديد، والذي احتاج بدوره إلى استراتيجيات تفسير تكون ملائمة.

يقود عمليّة إعادة تفسير التوراة العبريّة هذه الآن منظور جديد، وهو أن الله قد أنجز وعوده التي أعطاها لإسرائيل، وذلك في شخص يسوع. وهذا من وجهة النظر اليهودية منظور خارج النّصّ، عمل على تشكيل التفسير المسيحي "للعهد القديم" منذ ذلك الحين.

غالبًا ما تُطلق صفة طيبولوجيا typological (علم دراسة الرموز) على التفسير

---

(1) Ebeling, 'Hermeneutik', 246.



الرمزي "للعهد القديم"[1]. يقوم هذا المنهج في الأساس على قراءة التوراة العبريّة بناء "على افتراض مسبق بأن العهد القديم كله ينطوي في تفسيره على أبعد مما ورد فيه"[2]. "ظهر هنالك سعي لإيجاد الميزات والنبوءات المتعلّقة بقدوم المسيح في العهد القديم، وبما أن حياة المسيح كانت معلومةً مسبقًا، فإن العثور على هذه الميزات والنبوءات كان أمرًا يسيرًا"[3].

المشكلة مع هذا النوع من التفسير هو مزاعم الحصر والعشوائية التي مال به إلى تجاهل الكثير من متطلّبات النّصّ. فبدلًا من الانكباب على النّصوص الفعلية للتوراة العبرية وفهمها أيضًا على النقيض من مقاصدها التواصلية، فإن المفسّرين الرمزيين دفعوا بهذه النّصوص إلى مجال ضيّق؛ بناءً على افتراضاتهم اللاهوتيّة المسبقة، حتى يمكنهم حينها الزعم بأن تفسيرهم للتوراة يمثّل النهج الشرعي الوحيد لفهم هذه النّصوص. وبهذا فإن تجربة دينية مختلفة قادت إلى سيطرة جذريّة جديدة على النّصوص، وحتى وقت طويل فإن كلًا من المسيحيين واليهود كان أحدهما يضعف تفسير الآخر للتوراة العبرية، بالرغم من أنهما طبقا نهجين متشابهين في التفسير، كما سنرى الآن بالتفصيل.

إن انبثاق العهد الجديد سلّط الضوء على السؤال الهرمنيوطيقي في المجتمعات المسيحية بصورة أكثر دراماتيكية. وخاصّة في ظل التهديد الذي شكّلته الغنوصية (العرفانيّة)Gnostics وتفسيرها الخاصّ على الحركة المسيحيّة. ركّز علماء اللاهوت المسيحيون على تأسيس لائحة بالأسفار canon وإيجاد المبادئ الملائمة لتفسيرها. وأظهر نطاق الاستراتيجيات التفسيريّة الفعلية المتّبعة من جانب المفكّرين المسيحيين الاختيارات نفسها المطبقة في الهرمنيوطيقا اليهودية. وكما في الهرمنيوطيقا اليهودية فإن السؤال الحاسم بالنسبة للمفسّرين المسيحيين كان يدور حول اتباع نهج حرفي أو رمزي في التفسير. وهكذا، فإن التنافس المتزايد بين المفكرين المسيحيين واليهود لم يؤثر بأي شكل في تناول مبادئ الهرمنيوطيقا. على العكس من ذلك فإن اثنتين من

---

(1) Cf. James Barr, *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments* (London: SCM, 1966), 103- 48, esp. 139f. See also Leonhard Goppelt, *Typos: Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Reprint (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990).

(2) Robert M. Grant with David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd edn (Philadelphia: Fortress, 1984), 37.

(3) Ibid., 36.



كبريات مدارس التفسير واللاهوت في المسيحية، مدرسة الاسكندرية، والتي كانت تميل إلى الرمزية أكثر، ومدرسة أنطاكيا، التي انتهجت أسلوبًا نحويًّا - تاريخيًا، تدينان بالتوالي في ميولهما الهرمنيوطيقية إلى موروثات يهوديّة محليّة في الهرمنيوطيقا.

كما يظهر من نزاع القديس إيرينئيوس (ت. نحو 202 ب.م.) في مواجهة الهرمنيوطيقا الغنوصيّة، فإن إظهار الغنوصيّة المسيحيّة "الحقّة" لم يكن ممكنًا على أسس هرمنيوطيقيّة خالصة. إن كلًا من "الغنوصيّة الزائفة" (وفقًا لإرينئيوس)، أي الغنوصية (الأدرية)، و"الغنوصية الحقّة"، أي الأرثوذوكسية المسيحيّة، عملتا على توظيف التفسير الرمزي للكتاب المقدّس، ولكن بالطبع مع اختلاف النتائج. إذًا فقد شعر إيرينئيوس بالحاجة إلى إتمام مطلبه الهرمنيوطيقي في تفسيرٍ ملائم بمعيارٍ كنائسيٍّ: فيما لو كان المفسّر ذو السمعة الطيبة يتماشى في عمله مع كنيسة محلّية، تكون بدورها جزءًا من موروث بابوي، فإنه يطمئن إلى أنه سيفسّر النّصّ على وفق العرف المسيحي المقبول. أطلق إيرينئيوس على هذا العرف، الذي ينفرد بتمثيله الموروث البابوي الكنسي، تسمية "لائحة أسفار الحق" (regula veritatis). وهكذا، وعلى وفق إرينئيوس فإن جمعًا من المفسّرين المسيحيين الشرعيين هم الوحيدون المخوّلون بتقديم الإطار الضروري لتفسير مسيحي أصيل[1]. بينما كان إيرينئيوس منشغلًا في دحض التأويل الغنوصي من خلال جدلٍ متّصلٍ بفهم النّصوص المقدّسة نفسها، فإن المفكر الأبولوجيتيكي الراديكالي تيرتوليان (نحو 160 بعد 220) استبعد قطعيًّا جدوى أي تأويل غير مسيحي للكتاب المقدّس. لا يمكن أن يوجد أي تفسير حقيقي إطلاقًا خارج إطار الكنيسة. بالإضافة إلى ذلك فقد أصرَّ على أن الكتاب المقدّس ملكية حصرية للكنيسة. ومن ثم فإن الغنوصيين لا يمتلكون أي حق شرعي أبدًا ليشغلوا أنفسهم بتفسير الكتاب المقدّس من الأساس[2]. هنا لم تعد وظيفة المعيار الكنائسي تكميلية، بل الأحرى القول إنها أصبحت أساسًا للتمييز بين التأويل الأصيل وغير الأصيل.

---

(1) Irenaeus of Lyons, *Adversus Haereses*. Sources Chrétiennes (Paris, Cerf), I (=SC 263-4) 1979; II (293-4) 1982; III (34) 1974; IV (100) 1965; and V (152-3) 1969. Cf. Norbert Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon* (Salzburg and Munich: Pustet, 1966), 206.

(2) Cf. Tertullian, *De Praescription Haereticorum*, 37. English excerpt 'Heretics Have No Right to the Scriptures' in J. Stevenson, ed.' *A New Eusebius*: *Documents illustrative of the history of the Church to A.D.* 337 (London: SPCK, 1983), 181.



إن أكثر التطورات نسقًا في الهرمنيوطيقا المسيحية حدثت في كل من الاسكندرية وأنطاكيا، حيث تمتّعت نظرية التفسير والممارسة اليهوديّة بتراث مثمر وواسع. في الاسكندريّة استمرّ تأثير التراث الهرمنيوطيقي لفيلون على المفكّرين المسيحيين. اقترح إكليمندس الإسكندري (توفى نحو 214) أنه ولكون الكتاب المقدّس يتحدّث باللغة الغامضة للرموز، فإن المطلوب هو وجود تفسير رمزي، إلا أنه لم يكن قد قدّم رؤية ذات نسق لمنهجٍ مماثلٍ[1].

كان أول من أخذ على عاتقه هذه المهمّة التنظيمية هو أوريجانوس (نحو 185- 254م.) في كتابه الكبير في اللاهوت[2]On First Principles. يناقش أوريجانوس بشكل ملحوظ الهرمنيوطيقا في الجزء الرابع وفي الجزء الأخير من كتابه. بعد التطرّق إلى مواضيع لاهوتية مهمة، مثل؛ الله، الكون، والخلاص البشري. ينتقل أوريجانوس إلى نقاش حول منهجه الهرمنيوطيقي. وهكذا فإن فكره الهرمنيوطيقي شكّل منهجه التفسيري.

بالنسبة لأوريجانوس فإنَّ الكتاب المقدّس جاء بوحي من الله، ويرى بأن تحقّق نبوءات إسرائيل في شخص يسوع المسيح هو الإثبات الواضح لهذا الوحي. نقطة البداية هذه تتطلّب إذًا تفسيرًا رمزيًا عند قراءة نصوص الكتاب المقدّس.

بالرغم من الانشغال الشامل لأوريجانوس في نقد النّصوص لغرض تحضير نسخة نقدية يمكن التعويل عليها من النّصوص المقدّسة، ومن ثم يصبح بالإمكان تفسيرها لاهوتيًّا، فإن النقطة الحاسمة في دراسته هي انكشاف المعنى الروحاني للنصِّ[3]. يحتوي الكتاب المقدّس على السر الأقصى الذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالرموز، ولا يمكن فهم الرموز بشكل صحيح، لو تم أخذها في الاعتبار حرفيًّا. ومن ثم فإن منهجًا رمزيًّا فقط كفيل بتزويدنا بالمفتاح المطلوب لفكّ السرِّ المستودع في النّصّ[4]. نظريًّا، ميّز أوريجانوس بنية ثلاثية للمعنى النّصّي: حرفي، أخلاقي، وروحاني. إلا أنه في التطبيق، ميّز فقط بين "الحرف" و"الروح". كما أنه مثل إيرانيئيوس أقرّ بالحاجة إلى أن يكون المفسّر موجهًا من قبل كنيسة...[5].

(1) Cf. R.M. Grant, op. cit., 55.

(2) Origenes, *Peri Archon/ De Principiis/ Von den Prinzipien*, ed. And trans. Herwig Görgemanns and Heinrich Karpp (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).

(3) *Peri Achon* IV 2,4 and IV 3,5.

(4) Ibid., IV 2,6.

(5) Ibid., IV 3,14.



في أنطاكيا، حيث المفكّرون المسيحيون متأثرون بالموروث اليهودي المحلّي في التفسير، تقدّموا بنظرية في تفسير الكتاب المقدّس كانت مهتمة في الأساس بالتفسير الحرفي، ومن ثم أكدت على الدراسة النحوية والنّصّية للكتاب المقدّس. رأى عالم اللاهوت الأنطاكي ثيودور المصيصي (نحو 350 428) مخاطر الهرمنيوطيقا التي نادى بها أوريجانوس في تجاهل المدرسة الإسكندرانية لواقعية القصص المذكورة في الكتاب المقدّس. إذًا أصر الأنطاكيون على "الحقيقة التاريخية للوحي. لم تكن لهم نيّة في تبديد هذه الحقيقة التاريخية في عالم من الرموز والظلال. كانوا يميلون إلى النهج الأرسطوطاليسي أكثر من النهج الأفلاطوني. في حين يستعمل الاسكندريون كلمة "نظرية" كمعادل للتفسير الرمزي، فإن المفسّرين الأنطاكيين يستخدمون الكلمة في التعبير عن معنى للنصِّ أعلى أو أعمق من المعنى الحرفي أو التاريخي، ولكنه مبنيّ بقوة على الحرف"[1]. وفي مقابل الإسكندريين، فإن الأنطاكيين رفضوا وجود معنًى خفيٍّ في الكتاب المقدّس. بدلًا من ذلك فقد اعتقدوا أن معاني النّصّ تشير إلى وقائع فعلية، واضحة ومفهومة لكل قارئ مهتم بالبحث. وهكذا، فإن نبوءات اليهود لا تحوي إشارة رمزية بل فعلية إلى المسيح. يتحدّث النبي بمصطلحات حقيقية وبوعيٍ عن قدوم المسيح.

بناءً على هذه القراءة الحرفيّة للكتاب المقدّس فإن علماء اللاهوت الأنطاكيين أعادوا دراسة النّصوص واحدًا واحدًا؛ لأجل التحقّق من تلك النّصوص، التي هي وحي إلهي، وتلك التي ليست كذلك؛ لغرض إقصائها من لائحة الأسفار المسيحية للكتاب المقدّس. أي غياب يتمّ تشخيصه لأيِّ مرجعية نبويّة، أو مسيحيّة، أو كريستولوجيّة، فإنه يوفّر السبب الكافي للإقصاء من النّصّ موضع البحث من لائحة أسفار الكتاب المقدّس.

إذًا تتبنّى كل من المدرستين الأنطاكية والإسكندرانية إطارين نظريين مختلفين في الهرمنيوطيقا: عمل الأنطاكيون على دراسة الرسالة المفتوحة للنصِّ، وقيّموا الخاصّيّة الروحيّة للنصِّ على نحو حرفي، في حين أن الإسكندرانيين كشفوا المعنى الروحي للنصّ؛ من منظور معرفة لاهوتية إجمالية. بالرغم من أن أيًا من هذين الإطارين الفكريين لم يتم تطبيقه على الإطلاق بشكلٍ خالصٍ في الكنيسة المبكرة، إلا أن هذين الموقفين الهرمنيوطيقيين يدلّان على القطبين الفكريّين اللذين تم بينهما - بعد الهرمنيوطيقا الإغريقيّة واليهوديّة - تطوير نظريّة التفسير المسيحية بشكل أكبر في القرون التي تلت.

---

(1) R.M. Grant, op. cit., 66. However, the Antiochene system of reading was occasionally open to engage in allegorical interpretation as well. Cf. J.C. Joosen and J.H. Waszink, 'Allegorese', op.cit., 294f.



1.2.3. الهرمنيوطيقا عند أوغسطين

أوغسطين (354 – 430) هو من مزج هذين الموروثين في الهرمنيوطيقا في تركيبة واحدة. لكونه عانى من تأثير ترويج الغنوصية لانعدام جدوى التوراة اليهوديّة، وهو ترويج مبنيٌّ على التفسير الحرفي، فقد نَعِم أوغسطين بالحريّة في اتباع منهج رمزي، سمح له بالاقتراب أكثر من الكنيسة. إلا أنه؛ ولامتلاكه حظًّا جيدًا من المعرفة في كلاسيكيات علم البيان، فقد كانت لديه حساسية سيميوطيقية كافية، ليدرك سريعًا كيف يمكن أن تكون القراءة الرمزية العائمة للكتاب المقدّس قراءة مشوّهة. وهكذا، فقد أيّد أوغسطين وجود تحليل لغوي شامل للنصّ؛ من أجل ضبط القراءة الروحية المترافقة لها. بمعنى أنه من المبرر أن يُدعى أوغسطين بـ"أب السيميوطيقا"، أي نظرية الإشارات. اشتُقّت كلمة سيميوطيقا من كلمة إشارة باليونانية وهي: semeion.

في كتابه حول الهرمنيوطيقا النظاميّة وفن الوعظ (De Doctrina Christiana)[1]، ركّز أوغسطين انتباهه على تدارس الوظائف التواصليّة للرمز. نستخدم الرمز من أجل الإشارة إلى حقيقة محدّدة. الرموز لا تكون هي ذات الشيء الذي تشير إليه. بل الأحرى أنها تعمل كدلالات.

تؤدّي هذه الفكرة السيميوطيقية بأوغسطين إلى رفض كل الجهود التي تحدّد الكتاب المقدّس بما تشير إليه هذه الرموز. وفي مقابل هذا الخلط فإن أوغسطين يصرّ على أن نصوص الكتاب المقدّس نصوص بشرية؛ تشير إلى الله، لا ينبغي التعامل معها على أنها الإله، بل ينبغي بدلًا من ذلك توظيفها من قبل القارئ المسيحي، لتوجّهه في اتخاذ الموقف الملائم اتجاه الله، اتجاهه هو نفسه أي القارئ، واتجاه أخوته في الإنسانيّة[2]. وفي هذا السياق يميّز أوغسطين بين الأشياء التي نوظّفها، والأشياء التي نتمتّع بها. يكون التمتع فقط في الأشياء التي تتسم بكونها أبدية لا تتغير، بينما تكون صفة التغير في أحسن الأحوال موجِهة للشخص إلى الاستمتاع الأصيل بأشياء أبدية. وهكذا، وبما أن الله هو ما يمكن التمتع به فقط، فإن النّصوص أعطيت لنا حتى تُوظّف لأجل الممارسة الإيمانية. إن الموقف الضروري لنا لأجل ارتباط ملائم بالله، وشريعة الله المعبَّر عنها في النّصوص المقدّسة، قد تم تحديده وتسميته من قبل أوغسطين على أنه "الحب".

(1) Aurelius Augustinus, *De Doctrina Christiana*. Corpus Christianorum: Series Latina XXXII (Tournhout: Brepols, 1962), 1- 167. The translations in the text are my own. For an English translation of the text see Saint Augustine, *On Christian Doctrine*, trans. D.W. Robertson, Jr. The Library of Liberal Arts (New York: Macmillan, 1958).

(2) *De Doctrina Christiana*, I, 40 and 41.



يمثّل فهم أوغسطين للمهمة الهرمنيوطيقية للقارئ المسيحي تقدمًا مهمًا عن الجدل بين الأنطاكيين والإسكندريين حول نظرية تفسير ملائمة. من جهة يقدّم أوغسطين إطارًا سيميوطيقيًّا ينظر إلى النّصّ الإنجيلي، كأي نصٍّ بشري آخر، على أنه يؤدّي وظيفته فيه، ولذلك ينبغي تفسيره ضمن هذا الإطار. ومن جهة أخرى، فإن أوغسطين يزوّدنا بمنظور للقراءة، أعني به الحبّ، وهو نفسه مستقًى من قراءة لنصوص الكتاب المقدّس. إن حبّ الله وأخوتنا من البشر هو المنظور الأفضل للقراءة بالنسبة للمؤمن المسيحي[1]. هذا التركيز الإجمالي لم يعد يؤخذ من خارج النّصّ المقدّس، ولكن، وكما يزعم أوغسطين، فإنه المنظور الوحيد الذي يمكن من خلاله قراءة لائحة أسفار الكتاب المقدّس.

يقوم البعد السيميوطيقي في نظرية التفسير عند أوغسطين على تحرير القارئ للنصِّ المقدَّس من أي حرفية فجة، ومن أي مخاطر تتعلّق بالرمزية العشوائية، كما أنه يشجّع القارئ على اعتناق منظور قراءة لاهوتي ملقّن من قبل النّصوص المقدّسة نفسها. وهكذا فإن منظوره المقترح للقراءة يصبح مفتوحًا على إمكانية التحقّق من قبل كل قارئ، ولا يشير بعد ذلك إلى أي مفتاح خارج النّصّ.

بالإضافة إلى أنه يمكن القول عن هرمنيوطيقا أوغسطين إنها ذات توجّه تطبيقي. تنبع نظرية القراءة لديه ذات التوجّه اللاهوتي والتواصلي المميّز من تأمله في تطبيق السعي المسيحي للمعنى الأقصى. إذًا فإن هرمنيوطيقا أوغسطين ليست نتيجة للتفكّر البحت، بل هي ثمار اعتبارات عملية ونظامية.

نظرًا لأفق هذا المنهج الواضح، فإن نظرية أوغسطين في التفسير تقصي ما نسميه اليوم "حرفية الكتاب المقدّس biblicism"، أي موقف تبجيل غير ناقدٍ تجاه نصوص الكتاب المقدّس؛ بناءً على الاعتقاد بالعصمة المطلقة لهذه النّصوص. وفقًا لأوغسطين فإن الكتاب المقدّس موجود لأجلنا، ولأجل هدايتنا. إلا أنه ليس أمرًا جوهريًّا، أن يتلقّى المسيحي الهداية التي يستطيع الكتاب المقدّس منحها، من خلال مواجهته الشخصية مع النّصوص نفسها. المهم فقط أن يتوصّل التابع المسيحي إلى الخلاص نفسه، الذي تشير إليه النّصوص المقدّسة.

---

(1) Ibid., I, 44: 'Quapropter, cum quisque cognouerit finem praecepti esse caritatem, de corde puro et conscientia bona et fida non ficta, omnem intellectum diuinarum scripturarum ad ista tria relaturus ad tractationem illorum librorum secures accedat.'



من يبني حياته بقوة على الإيمان والأمل والحب، فإنه يحتاج إلى الكتاب المقدّس فقط لتعليم الآخرين. وبالتالي فإننا يمكن أن نجد العديد من الناس ممن يعيشون على هذا الأساس من دون نصوص مقدّسة[1].

وهكذا بعد توضيح افتراضاته في الهرمنيوطيقا، يتقدّم أوغسطين في مناقشة تفاصيل عملية تفسير النّصّ المقدّس. أولًا يميّز أوغسطين بين الرموز الطبيعية (على سبيل المثال، دخان منبعث من النار، وهو دالٌ على وجود النار كمسبب له)، والرموز المعطاة [التقليدية]، وهو التصنيف الذي تندرج تحته جميع الرموز اللغوية. وبسبب الطبيعة التقليدية لجميع الرموز اللغوية، فإنه من الضروري لقارئ الكتاب المقدّس، أن يألف التقاليد اللغويّة الخاصّة التي تم إخراج الكتاب المقدّس في سياقها. من هنا، يطالب أوغسطين بوجوب الإلمام بكل من العبريّة واليونانيّة لأي شخص يتصدّى بجدّية لتفسير الكتاب المقدّس.

عادة ما تكون الصعوبات وسوء الفهم المحتمل التي يمكن أن تنشأ عن التفسير متّصلة بسمتين إشكاليتين في النّصوص:

(1) يمكن للنصوص أن تحوي إشارة مباشرة، أو أن تؤدي وظيفة مجازية؛

(2) يمكن أن تكون الرموز مجهولة، أو تبدو غامضة للمفسر.

من خلال تناوله لهذه المشكلات، فإن أوغسطين يحثّ القارئ دائمًا على فهم الرمز في سياقه، وأن يستحضر كل المعرفة المتوفّرة لتعينه على فهم المقاطع الصعبة في النّصّ المقدّس. يمكن حل مشكلة الغموض المحتمل حول النّصّ؛ بالسعي إلى الحصول على إرشاد من الكنيسة. يمكن للإيمان أن يسلّط الضوء على الفقرات المستغلقة. إلا أنه لو تعذّر ذلك، فيمكن للقارئ الحذر اذًا أن يقرّر لنفسه. ما إن يحرّك الحب القارئ باتجاه الله وباتجاه الجار، فإنه من غير الممكن أن يخطئ المعنى الروحي المتضمّن في النّصّ المقدّس. في نقاشه حول المجموعة الأولى من المشكلات، يقدم أوغسطين التوضيح الآتي: بالنظر إلى التعابير المجازية ينبغي ملاحظة القاعدة التالية: ما يُقرأ يجب أن يؤخذ في الاعتبار بحذر، حتى تتأسّس قراءة بإمكانها أن تبلغ مملكة الحبّ. ولكن فيما لو بدا النّصّ كما لو أنه يستخدم بمعناه [الحرفي] الصحيح، عندها لا ينبغي الأخذ بالعبارة مجازيًّا[2].

---

(1) Ibid., I, 43.

(2) Ibid., III, 23.



يتعامل أوغسطين مع الكتاب المقدّس على أنه وحدة واحدة. ومن ثم يمكنه أن ينصح القارئ بفهم النّصوص المستغلقة من خلال نصوص أوضح.

وفي ما يتعلّق بالتوراة العبريّة فإن أوغسطين يبقي على القراءة الطيبولوجية التقليدية. "ينبغي فهم المحتوى الكلّي أو تقريبًا الكلّي للعهد القديم، ليس بالمعنى الحرفي وحسب، بل وبالمعنى المجازي أيضًا"(1).

خلاصة القول، فإن هرمنيوطيقا أوغسطين مبنية على نظرية عامة محددة المعالم في السيميوطيقا، كما أنها تعرض منظورًا لاهوتيًّا متماسكًا، مشتقًّا من تفسيره الخاص للعهد الجديد نفسه. في الهرمنيوطيقا اعتمد أوغسطين على كلا الموروثين في الهرمنيوطيقا المسيحية: تتوازى السيميوطيقا لديه مع اعتبارات أنطاكيا، في حين أن إصراره على أولوية الممارسة الروحية كسياق للتفسير يتبع الاهتمامات الإسكندرانية.

وهكذا فإن هذه الهرمنيوطيقا تمثّل تطورًا مهمًا على كل ما سبقها. سلطة الإيمان، أي التراث الحي للمجتمع المسيحي، هو السياق المناسب لقراءة مسؤولة للكتاب المقدّس(2). إن هذا التراث يحيا في علاقة ديالكتيكية مع عملية القراءة ذاتها. قراءة الكتاب المقدّس ترشد المجتمع، والمجتمع الذي يحيا على وفق روح الحبّ، والتي يشير إليها الكتاب المقدّس، يوفّر المنظور الضروري لقراءة مسؤولة. من هنا، فإن الكتاب المقدّس مفيد بشكل كبير، إلا أنه ليس ضروريًّا بالمطلق للمسيحي الذي حرّكته روح الله. مهما كان ما تعلّمه الشخص في مكان آخر [أي خارج الكتاب المقدّس]، لو كان مؤذيًا، فإنه سيُستنكر هنا [أي في الكتاب المقدّس]، ولكن إن كان مفيدًا، فإنه سيُعثر عليه هنا أيضًا [الكتاب المقدّس](3).

هكذا، فإن الكتاب المقدّس يزوّدنا مع ذلك بالمعيار الأقصى لتحديد الإيمان المسيحي الحقّ.

مع أوغسطين وصلنا في الهرمنيوطيقا إلى عمق لم يكن معروفًا من قبل، استمر تأثيره على معظم اللاهوتيين، وكذلك مفسّري النّصوص الأدبية عبر القرون الوسطى،

---

(1) Ibid., III, 32.

(2) Ibid., III, 38.

(3) Ibid., II, 63.: In Book III Augustine also discusses Tyconius' Book of Rules which has had a significant influence on hermeneutical considerations at the time. A new bilingual edition of that work has just appeared and will make future studies of Tyconius' impact on the development of hermeneutics much easier. *Tyconius*: *The Book of Rules*, trans. William S. Babcock. Texts and translations 31. Early Christian Literature Series 7 (Atlanta: Scholars Press, 1989).



وما هو أبعد من ذلك. إلا أن المشكلة مع هرمنيوطيقا أوغسطين والهرمنيوطيقا اللاحقة لها في مسيحية القرون الوسطى؛ هو في كون الممارسة الإيمانية للكنيسة، والتي توفّر المنظور اللازم للقراءة الملائمة، هي بحدٍّ ذاتها بنية قابلة للتفسير مع الكثير من بنيات الدعم المؤسّساتية المضاف إليها صفة الرسميّة. أثر الانقسام الذي انبثق بين رجال الدين والعامة، ومزاعم الرومان بأوليتهم في الكنيسة الغربية، والتشريع المتزايد لتعاليم تكون غالبًا مضمونة بدعم من الدولة للكنيسة، على الممارسة الفعليّة للتفسير في الكنيسة بشكل أخص.

في حين كان لا يزال كتاب أوغسطين De Doctrina Christiana مستوحًى من اهتمام الكاتب بإرشاد القارئ الذكيّ، إلا أن الفكر الهرمنيوطيقي اللاحق هدفَ بشكل حصري إلى تثقيف عالِم اللاهوت الخبير. وتظهر الحاجة لدراسة سوسيولوجية شاملة عن المعرفة المسيحية تختبر هذا التطور ونتائجه على الكنيسة بشكلٍ وافٍ.

1.2.4. هرمنيوطيقا العصور الوسطى

بالرغم من أن جزءًا كبيرًا من فكر أوغسطين في الهرمنيوطيقا استمر تأثيره لقرون بعد وفاته، إلا أنه سرعان ما لحق التشويه بفكرة التوازن الدقيق في نظرية التفسير لديه، بين وظيفة الكتاب المقدّس ووظيفة الموروث، وذلك لأجل مصالح كنسية.

بعد مضي وقت قصير على وفاة أوغسطين، عرض فينست من لورين (توفى قبل 450) في كتابه Commonitorium، التعريف الذي سيكون الأبرز من الآن فصاعدًا، للعرف الكنسي؛ الذي جاء ردًّا على التساؤل القائم حول ما يكوّن "الإيمان الكاثوليكي": في الكنيسة الكاثوليكية نفسها، ينبغي أن يُقدّم كل الاهتمام الممكن، بأن يتم الثبات على الإيمان الذي يحمله الجميع في كل مكان دائمًا. وذلك لأن ما يستوعب الكل عالميًا، وبالمعنى الضيّق والحقيقي، هو"كاثوليكي"، كما يصرح بذلك الاسم نفسه، والسبب من ورائه. ينبغي أن نراعي هذه القاعدة في ما لو كنا نتبع العالميّة والقدم، والقبول[1].

يوثّق تعريف فينست التحوّل المتصاعد عن منظور أوغسطين في القراءة، والذي كان مبنيًّا على قراءة النّصوص ذاتها، ومن ثم يمكن تسميته "منظور قراءة المادّة"، باتجاه المزيد من الاهتمام الرسمي والمؤسّساتي للفهم الأرثوذوكسي للهويّة المسيحيّة.

(1) Vincent of Lérins, ' The Commonitory', in *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Second Series. Vol. XI (Oxford: James Parker, and New York: The Christian Literature Company, 1894), 127-59, here 132. Cf. also the excerpt in J. Stevenson, ed., *Creeds, Councils and Controversies: Documents illustrative of the history of the Church A.D.* 337 -461 (London: SPCK, 1983), 298-300.



التحوّل الثاني الذي طرأ على الهرمنيوطيقا اللاهوتية في الفترة التي تلت أوغسطين، كان في الانفصال المتزايد بين التفسير الإنجيلي والتنظير اللاهوتي. بناءً على اكتشاف في تفسير معنى النّصّ الحرفي، أخذ اللاهوت على عاتقه أكثر فأكثر مهمة التفكير المنظّم في المضامين اللاهوتية الموجودة في مقطع نصّي معيّن. هنا تم الفصل بين النّصّ والتفسير، وهي عمليّة توّجتها أعمال عظماء اللّاهوتيين الأكاديميين.

ولكن لنلقِ نظرة أولًا على تاريخ الهرمنيوطيقا، في الفترة ما بعد أوغسطين وقبل توما الأكويني (1225-1274). نلاحظ هنا أن التفكير الهرمنيوطيقي اتبع بشكلٍ مقاربٍ المسلكَ الذي اتّبعه أوغسطين في أعماله. كانت الأماكن التي تحتضن النّقاشات المتعلّقة بالهرمنيوطيقا هي الكنائس والمدارس الرائدة في ذلك الزمن، خاصّة مكتبة الفيكتوريين في باريس. هناك ألّف هيو من سان فيكتور (ت. 1141) كتابه المهم Didascalicon [In didascalion][1] والذي استلهمه بشكل كبير من كتاب أوغسطين De Doctrina Christina. في حديثه عن الهرمنيوطيقا عمد هيو إلى تطوير الحكمة (sapientia) ليس عند قارئ النّصوص المقدّسة وحسب، بل وفي قارئ النّصوص الدنيويّة أيضًا[2]. الجزء الأول من هذه الدراسة مكرس لمناقشة نظام artes (الفنون)، أي نظام العلوم في العصور الوسطى الذي كان يُدرس في المدارس، والجزء الثاني يتناول مشكلة وجود قراءة ملائمة للكتاب المقدّس. كما في كتاب أوغسطين De Doctrina، أدرك هيو أن أيَّ منهج ملائم للنصوص المقدّسة يتطلّب ثقافة عامة رصينة. وعلى نحو مماثل للاهوتيين في عصره، أجرى هيو مقارنة بين تفسير النّصوص المقدّسة وبنية بناءٍ ما، وبالذات البناء الروحي داخل شخص الإنسان. تشكّل الأبعاد الروحية للتفسير الجدران والسقف، وتساهم كذلك في الديكور الداخلي، وينبغي لأساس هذا البناء أن يتكوّن من مبادئ الإيمان[3]. على وفق ذلك، طلب هيو من كل قارئ أن يحوز المزاج الروحي والنية اللازمين، حتى يحظى بالهداية من السلطات المسيحية التي على عاتقها تقع مهمّة القيادة، وهم doctors أي معلمو الكنيسة.

في هرمنيوطيقا العصور الوسطى بشكلٍ عامٍّ، يمكن تمييز المعنى الروحاني للكتاب المقدّس أكثر في ثلاث فئات ثانوية: الرمزيّة، الأخلاقيّة (أو الطوبولوجية)، والمعنى

(1) *The Didascalicon of Hugh of St. Victor: A Medieval Guide to the Arts*, trans. Jerome Taylor (New York and London: Columbia University Press, 1961).

(2) Cf. Henning Brinkmann, *Mittelalterliche Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), 225.

(3) Ibid., 238.



الروحاني، هكذا فإن تفسير الكتاب المقدّس يتبع بالجملة منحًى رباعيًّا. وقد قام نيقولا من ليرا (ت. 1349) في النهاية بجمعها في الأبيات التالية:

Littera gesta docet, quid credas allegoria

Moralis quid agas, quo tendas anagogia

[تظهر لنا الحروف ما فعله الله وآباؤنا

يظهر الرمز لنا أين يختبئ إيماننا؛

يمنحنا المعنى الأخلاقي قواعد لحياتنا اليومية

تظهر الروحانية لنا أين ينتهي كفاحنا][1].

تبرز هذه الأبيات جيدًا المبادئ التي كانت هيمنت على الهرمنيوطيقا اللاهوتية، وعلى التفسير الأدبي، ولقرون عدة. على وفق هذه الأبيات، فإن المعنى الحرفي هو الأساس الذي عليه تؤسّس القراءة الرمزية محتوى الإيمان، أما التفسير الأخلاقي فإنه يستخلص القواعد في العمل والسلوك في العالم، والقراءة الروحانية تصور أهمية النّصّ في فهم الهدف من الحياة المسيحية. إلا أن الممارسة الفعلية للتفسير ميّزت فقط بين نوعين من المعاني، الحرفي والرمزي. غير أن نظرية التفسير الرباعي للكتاب المقدّس مهدت الطريق لحدوث فصل جذري أكبر بين أقسام اللاهوت، أعني بذلك تأكيد الحاجة للأخذ في الاعتبار الطبيعة الحرفيّة للنصِّ على نحو مستقلٍّ، لكونها متميزة عن أي نقاش حول التضمينات اللاهوتية. وقد تم النظر في هذه التضمينات اللاهوتية من ثلاث زوايا: لاهوتية تأمّلية (نظريّة)؛ مبنيّة على المعنى الرمزي، ولاهوتيّة خلقيّة؛ مبنيّة على المعنى الخلقي، والإسخاتولوجيا (علم الأخرويات)؛ بناءً على المعنى الروحاني. وهكذا، فإن الفصل بين مجالات التفكير اللاهوتي المتعدّدة، والفصل بين النظرية اللاهوتيّة والعرف المسيحي، وهو أمر تناهى للإدراك في وقتنا الحالي، كونه أمرًا مصيريًّا بالنسبة للتفكير والحياة المسيحيّة، وتأمّل العديد من علماء اللاهوت المعاصرين تخطّيه، كل هذه لها أصولها في تلك الفوارق التي وُجدت أول الأمر في العصور الوسطى.

منذ إعادة اكتشاف فلسفة أرسطو في القرن الثاني عشر وما تلاه من ظهور علم اللاهوت المدرسي[2]*، عاد اللاهوتيون مرة ثانية إلى التفكير الهرمنيوطيقي. انحسر

(1) Cf. ibid., 243, and R.M. Grant, op. cit., 85. The English translation given here is taken from Grant.

(2) * الفلسفة المدرسية: هي فلسفة يحاول أتباعها تقديم برهان نظري للنظرة العامة الدينية للعالم بالاعتماد على الأفكار الفلسفية لأرسطو وأفلاطون.



الاهتمام بالمعنى الرمزي، الذي كان حتى الآن المحفّز لعلم اللاهوت كله، في حين حظي المعنى الحرفي للنصّ بمقدار من الاهتمام غير منظور حتى اليوم. بالرغم من إمكانية تحديد بعض خطوط التوازي مع التراث الأنطاكي القديم، فإن الفلاسفة المدرسيين انطلقوا في الأساس من دافع انبثق عن تأويلهم الخاصّ لفهم أرسطو للطّبيعة، وهو ما لم يُعرف في الرمزية التي سبقت الفلسفة المدرسية. أضحى المعنى الحرفي الآن هو الموضوع الأولي للتفسير الإنجيلي ولا بد لحقيقة النّصّ أن تُستنبط من غير الإشارة إلى معنى أعمق أو أسمى.

قدّم توما الأكويني، وهو أعظم اللاهوتيين في العصور الوسطى، نقاشًا حول نهجه الهرمنيوطيقي في بداية كتابه عن اللاهوت المنظّم، وهوSumma Theologica. بالرغم من أن توما الأكويني أكّد على مبدأ التفسير الرباعي للكتاب المقدّس، إلا أنه أعاد تعريف نطاق المعنى الحرفي وأهميته. الله هو مؤلّف الكتاب المقدّس، وبيده القدرة على الدلالة لمعناه، ليس بالكلمات فقط (كما بوسع الإنسان أن يفعل أيضًا)، بل وبالأشياء أيضًا. إذًا، فبينما نجد في كل علم آخر أن الأشياء يُستدلّ عليها بالكلمات، فإن هذا العلم (أي اللاهوت) له خاصّية كون الأشياء المستَدَلّ عليها بالكلمات، تمتلك هي نفسها دلالة أيضًا. إن تلك الدلالة الأولى، أي حيث الكلمات تدلّ على الأشياء، فنحن بإزاء المعنى الأول، الذي هو المعنى التاريخي أو الحرفي. أما تلك الدلالة التي يكون الاستدلال فيها على الأشياء بالكلمات يحمل بحدٍّ ذاته دلالة، فنحن بإزاء المعنى الروحي، وهو مبنيٌّ على المعنى الحرفي، ويفترضه مسبقًا... وهكذا لا يحدث أي خلط في الكتاب المقدّس، لأن جميع المعاني متأسّسة على شيء واحد - المعنى الحرفي - والذي يمكن منه وحده أن ينشأ أي جدل، وليس من تلك المعاني الرمزية، كما يقول أوغسطين. مع ذلك، لا يُنتفى شيء من الكتاب المقدّس وفقًا لهذا الكلام، فلسنا نجد مما هو ضروري للإيمان منطويًّا تحت مسمى المعنى الروحي، إلا وهو مقدّمٌ في مكان آخر من النّصّ المقدّس بمعناه الحرفي[1].

وهكذا، فبالنسبة لتوما الأكويني ينبغي أن يكون المعنى الحرفي هو ما يسعى أي لاهوتي لبلوغه. إن تقليل الأكويني من شأن المعنى الرمزي، علامة على إصراره على وضع أساس علمي، للاهوت. فقد كان ينبغي أن يعاد تنظيم التفكير اللاهوتي بشكل يتّفق مع الصياغة الجديدة للمعايير العلمية.

---

(1) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, la. 1,10. (Trans. By Grant, op. cit., 88f.) Latin text ed. Thomas Gilby, O.P., *St Thomas Aquinas SUMMA THEOLOGIAE*, vol. 1: Christian Theology (la. I) (Cambridge: Blackfriars [in conjunction with London: Eyre & Spottiswoode, and New York: McGraw-Hill], 1964), 36ff.



هذا المفهوم الجديد للعلم اللاهوتي خضع لتأثير أكبر من قبل شكلين من أشكال التطور منفصلين:

أولًا، وحتى تتمّ عملية إرشاد القارئ لتأويل النّصّ المقدّس وتزويده بتفسير موثوق من الأجيال السابقة، فإن المفسّرين في العصور الوسطى عملوا على وضع حواشٍ، أي شروحات لمقاطع النّصوص، وحواشٍ لحواشٍ سابقة، تسمى sententiae. أدّى هذا التراث إلى انبثاق ممارسة فيلولوجية [متعلّق بفقه اللغة] بالغة التعقيد، وهي تعتبر بشكلٍ متزايدٍ ومنذ القرن الثاني عشر عائقًا لا عنصرًا مساعدًا يلائم النّصوص المقدّسة.

ثانيًا، وتحت تأثير بيتر أبيرالد (ت. 1142)، بدأ ينبثق فهم جديد للاهوت. رفض أبيرالد مسألة التعقيد الفيلولوجية لكونها غير مجدية، وطالب بإنشاء لاهوت علمي على أساس من التنظير الفلسفي، ويكون كل من المنطق والديالكتيك عناصر مساعدة له. وظهرت الحاجة إلى كتب جديدة في اللاهوت، وغدا كتاب توما الأكويني "Suma Theologica" المقدّمة الأبرز لهذا التوجه الأكاديمي الجديد في اللاهوت.

كان رفض توما الأكويني للتفسير الرمزي محاولة للتقريب بين اللاهوت والدراسة الفعلية للنصوص الإنجيلية معًا. إلا أن تحوّله باتجاه الفلسفة جعل التفكير اللاهوتي مرة أخرى مستقلًا عن تفسير الإنجيل.

بالرغم من أن المفسّرين المدرسيين أعادوا اكتشاف نصّ الكتاب المقدّس، وحاولوا أن يتناولوه بجدّية وبذاته، إلاّ أن اللاهوت هيمن على اهتمامهم، كما كان اهتمام آباء الكنيسة من قبلهم. مع ذلك فإن اللاهوت المدرسي اختلف بشكل كبير عن اللاهوت لدى السابقين. إلا أن اللاهوت كان لا يزال مبنيًّا على الكتاب المقدّس، ولكن أصبح الهدف الأوحد من التفسير الآن هو تهيئة الكتابَ المقدّس للاهوتية التنظيرية. أصبح يطلق على اللاهوت المحض تسمية sacra doctrina؛ أي التعاليم المقدّسة، والتي زعمت بكون محتواها المناسب ممثلًا لـsacra scriptura، أي الكتاب المقدّس[1].

---

(1) Cf. Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, trans. Ross Mackenzie (Oxford: Blackwell, 1970), 89:

Theology is not to be regarded here as an addition to scripture, nor a study which may be pursued independently of scripture: in Thomas's view it is rather the extension of scriptural teaching through the ages, the tradition of imparting doctrine which must always be found within the church. Since it is the content of scripture which is being transmitted, sacra doc- =



ولكن على العكس من مزعمها فإن sacra scriptura سارت بشكل مستقلٍّ تمامًا عن النّصوص المقدّسة. وتقلصت النّصوص تدريجيًّا؛ ليصبح دورها تقديم البراهين للمغامرات الفكرية في اللاهوت التنظيري. ونتيجة لذلك، طغت سمة التقوى على الاهتمام بإيجاد تفسير روحاني، وذلك في ثقافة العصور الوسطى المتأخّرة، في حين تبع اللاهوت أجندته الأكاديمية الخاصة. وأخيرًا، تم التخلّي عن العلاقة الديالكتيكية أصلًا؛ بين النّصّ المقدّس والتراث الحي للإيمان، وذلك لمصلحة شكلين من التطور أخذا يزيدان بشكلٍ مستقلٍ في تفسير الإنجيل. وظّف اللاهوت المسيحي النّصوص المقدّسة في سبيلِ تثبيتِ أسس اللاهوت فيها، وقامت الروحانية المسيحية العامة بالمثل على هذه الأسس.

1.2.5. الهرمنيوطيقا وإصلاح اللاهوت المسيحي:

يمكن القول إن حركة الإصلاح البروتستانتية في القرن السادس عشر في أوروبا كانت حدثًا هرمنيوطيقيًّا. إلاّ أنه وكما سنرى في هذا القسم، فإن حركة الإصلاح هذه لا تمثّل بشكل كبير انفصالًا جديدًا في النظرية الهرمنيوطيقية أو الفيلولوجية كنوع جديد من التطبيق في التفسير. هذا التطبيق الجديد في قراءة النّصّ المقدّس انبثق عندما قام رجال الكنيسة المتعلمون تعليمًا شموليًّا على وفق روح الفلسفة الإنسانية السائدة في عصرهم، بإعادة تفسير النّصوص الإنجيلية، ولكن هذه المرة بقراءتها بلغاتها الأصلية، وليس باللغة اللاتينية الرسمية (the Vulgata)، وناقضوا بتفاسيرهم الوقائع الكنسية والروحية في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر.

إن واحدًا من أهم الفروق بين نظرية التفسير الإنسانية المنبثقة والمنهج الهرمنيوطيقي ذي التأثير الذي جاء به رجال الكنيسة، وخصوصًا أوغسطين، لا يهم كثيرًا في ما يخص المتطلّبات اللازمة لتفسير محكم للإنجيل، بل تكمن المسألة في الفهم الذاتي المتغيّر جذريًّا عند المفسّر نفسه. بالنسبة لأوغسطين وأتباعه، فإن تفسير الإنجيل مرتبط بصورة قصوى بالكنيسة المسيحية، بينما بالنسبة للوثر، وكالفن وزوينغلي وغيرهم من المصلحين، فإن تفسيرِ الإنجيل أصبح بشكل تدريجي القاعدة

= trina and sacra scriptura may be used interchangeably as synonyms. This means for Thomas that the subject of theology is preeminently biblical theology, and sacra doctrina ma be regarded, to use an apt expression of Etienne Gilson, as 'holy scripture received in a human intellect'.

Cf. Henri de Lubac, S. J., *Exégèse Médiévale: Les Quartre Sens de l'Écriture*, Part II, vol. 2 (Paris: Aubier, 1964), 301.



الحاسمة في تقدير مظاهر الموروث المسيحي والحياة الكنسية التي تتوافق مع الإيمان المسيحي الأصيل، والتي لا تتوافق، وتقتضي إصلاحها. وهكذا، في حين كان بمقدور المصلحين أن يقرؤوا بسهولة نصًّا مقدسًا، وفقًا لمناهج طوّرها من قبل مفكرون يهود ومسيحيون، فقد اختلفوا عن كثيرين من أسلافهم اللاهوتيين، في ما يخص نظرتهم لمدى كون قراءة محدّدة للنصوص الإنجيلية شرعية وموثوقة. إلاّ أنه من المهم في هذا السياق أن نقدّر حقيقة؛ وهي أن هذه الطفرة الإصلاحية قد هُيئ لها من قِبل عدد من المفكّرين النقديّين في أواخر حقبة العصور الوسطى. علماء لاهوت أمثال ويليام الأوكامي (نحو 1285-1349)، جون هوس (نحو 1372–1415)، وويندلين شتاينباخ (1454-1519)، وجون ميجر (نحو 1469-1550)، كانوا قد طرحوا لتوّهم مشكل العلاقة والنزاع الممكن بين قراءة حقيقية للكتاب المقدّس، وفهم موثوق لأحقية السلطات الكنسية في تحديد المعاني القصوى للنصِّ الإنجيلي[1]. بالنسبة إلى الإصلاحيين فإن المعيار الحصري لفهم لاهوتي وافٍ للمعتقد والوجود المسيحي أصبح الآن مرتبطًا بكلمة الله، كما يدركونها من خلال قراءتهم المتجدّدة للكتاب المقدّس. لم يعودوا يسعون إلى البحث عن مؤسسة كنسية مثل السلطات الرومانية؛ لتضيف الأصالة لفهمهم للكتاب المقدّس.

ينقل الكتاب المقدّس كلمة الله. ومن ثم ليس هنالك ما هو أشد ضرورة من فهم محكم لكلمة الله؛ لأجل بلوغ الهداية الصحيحة للإيمان المسيحي. كل شخص يستمع بحرص إلى كلمة الله الموجّهة في الكتاب المقدّس، ويوظّف مقدرته الكاملة في قراءة ودراسة نصوص الكتاب المقدّس، سيجد كل ما يبحث عنه. بهذا المعنى أمكن للإصلاحيين القول إن الكتاب المقدّس يفسّر ذاته بذاته، ولا حاجة بعد ذلك لأي نوع من المعايير. ومع ذلك بالنسبة لهم، لم يعنِ هذا الشكل الذاتي في تفسير الكتاب المقدّس، أن العقل لم يعد ضروريًّا على الإطلاق كأداة لدراسة مناسبة للنصِّ. لم يظهر العداء الواضح تجاه العقل في تفسير الإنجيل، إلاّ في فترة الأرثوذوكسية–البروتستانتية.

هذا المبدأ المدعو sola scriptura، أي الإنجيل لوحده، لا ينبغي خلطه مع المذاهب اللاحقة المتعلّقة بالإلهام اللفظي للكتاب المقدّس. لم يؤيد هذا المذهب كلٌّ من مارتن لوثر (1483-1546)، وأولريش زوينغلي (1484–1531)، وجون كالفن (1509-1564). جميع هؤلاء أيّدوا تمامًا كما كان سائدًا في الموروث المسيحي قبلهم،

(1) Cf. Helmut Feld, *Die Anfänge der modernen biblischen Hermenutik in der spätmittelaterlichen Theologie* (Wiesbadan: Franz Steiner, 1977).



كون الروح القدس هو "كاتب" الكتاب المقدّس، ومن ثم فإن الله يتكلّم بالفعل، من خلال نصوص الكتّاب المقدّس، بطريقة كانت واضحة ومتماسكة، وكافية لخلاص البشر. وفقًا لذلك، فإن الغموض والتناقض البارزين في هذه النّصوص لا يلغيان الاعتقاد بوضوح الكتاب المقدّس، بل إنهما يمثّلان تحدّيًا مستمرًا للمفسر الذي يكون متناهيًا وبالتالي محدودًا.

اتفق كل من لوثر وزوينغلي وكالفن على الحاجة إلى منظور لاهوتي في القراءة؛ يسمح للقارئ الفرد بفهم المعنى اللاهوتي الشامل لهذه النّصوص. فالتقدم الإصلاحي بالتالي تألّف من أمرين، تطوّر في منظور القراءة اللاهوتيّة هذه، والتي تحاول فهم النّصوص المقدّسة على أنها وحدة واحدة، وكذلك الوعي المتغيّر للقارئ، والذي كما أشاع فكر الفلسفة الإنسانية، أصبح الآن يُدعى بشكل فردي لدراسة النّصوص وأصبح كذلك مسؤولاً كفرد عن الاستجابة لما تبثه هذه النّصوص في وجوده المسيحي[1]. إلاّ أن النزعة الانسانية نفسها التي أدى تأثيرها إلى ظهور هذه الحرية الجديدة في التفسير؛ بعيداً عن كل الأعباء التقليدية الموجودة في القيود المؤسّساتية المفروضة على الإصلاحيين، هذه النزعة نفسها كانت موضع تحدٍ من قبل المنظور الجديد في القراءة، والذي كان المصلحون المتحرّرون على هذا النحو يبدؤون بتطويره.

ولأجل فهم أصول الهرمنيوطيقا الإصلاحية بشكل أوضح، قد يساعدنا في ذلك النظر في بعض التفاصيل المتعلّقة ببداية الهرمنيوطيقا لدى مارتن لوثر[2]. كان مارتن لوثر بادئ الأمر معلّمًا للكتاب المقدّس، ما يعني أن اهتمامه الأكاديمي الأول كان تفسير الكتاب المقدّس. وتمامًا مثل سابقيه من اللاهوتيين المدرسيين، تقبل لوثر نظرية المعنى الرباعي للكتاب المقدّس، كما تدل على ذلك محاضرته الأولى عن سِفر المزامير (1513- 15). إلا أنه؛ وفي السلسلة الثانية من محاضراته حول المزامير (1519)، يظهر بشكل جلي رفضه اتجاه التفسير الرمزي للنصوص المقدّسة، بالرغم

(1) مرة أخرى فإن هذه الميول الفردية في هرمنيوطيقا الكتاب المقدّس قد أُعدّ لها مسبقًا للاثنين معًا بواسطة التفكير النهضوي الإيطالي وبعض علماء اللاهوت المتأخّرين في العصور الوسطى.
Cf. Feld, op. cit., esp. 7- 22. Here Feld emphasizes also the individualist religious self-understanding of St Francis of Assisi.

(2) Cf. esp. Gerhard Ebeling's contributions to the discussion of Luther's theological hermeneutics in *Evangelische Evangelienauslegung*: *Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962 [Reprint of the original edition of 1942]), and ' Die Anfänge von Luthers Herme-neutik',in Lutherstudien,vol.1(Tübingen:J.C. B.Mohr[Paul Siebeck],1971), 1-68.



من أن المنهج الهرمنيوطيقي الجديد لم يكن متصلًا بعد دائمًا بممارسة مماثلة في التفسير[1]. غير أن التغيير في نهجه الهرمنيوطيقي في ما بين هاتين المجموعتين من المحاضرات حول المزامير، والذي صادف حدوثه مع طفرته الإصلاحية في لاهوت التبرير واضح جِدًّا: أعاد لوثر تعريف العلاقة ما بين "الحرف" و"الروح".

حتى الآن؛ فإن المصطلحات الفنّيّة التي تشير إلى المعنى الثنائي للكتاب المقدّس، "حرف" و"روح"، يستخدمها لوثر كمصطلحات لاهوتية. "الروح" هي كل شيء يُفهم على أنه coram deo* أي في ضوء الكشف والستر الإلهي في صلب السيد المسيح. هذا التركّز المتعلّق بالمسيح في لاهوت لوثر، يعبّر عنه الآن بالإشارة إلى "المعنى الروحي" للنص. إلا أن هذا المعنى الروحي يصبح واقعًا فقط بمقدار ما يُستحث بواسطة معنى حرفي/ تاريخي للنصوص المقدّسة، خلال فعل القراءة أو الوعظ. هكذا فإن النّصّ ليس كلمة الله، بل هو كشف لكلمة الله للمؤمن أو المستمع المخلص[2]. ووفقًا لذلك فإن الفهم اللاهوتي للكتاب المقدّس يقرّر ما إذا كان النّصّ سيصبح حرفًا (littera) أو روحًا spiritus، بالنسبة للقارئ. يتّسم الأفق اللاهوتي الذي افترضته هرمنيوطيقا لوثر بوجهتي نظر حول الوجود الإنساني مختلفتين جذريًّا: وجودcoram deo (وفقًا لله)، ووجود coram mundo (وفقًا للعالم). معنى الوجود وفقًا لله متجلٍ في صَلْب المسيح، ويمكن تقبّله فقط بالإيمان (sola fide). ومن ثم فإن التفسير المحكَم للكتاب المقدّس ممكنٌ فقط عندما يُتخذ قرار وجودي أولي مع أو ضد الروح (spiritus). يمكن فهم روح نص الإنجيل فقط من قبل مفسرٍ آثر مسبقًا أن يكون مع النمط الروحي للوجود. إلا أن قرار شكل الوجود هذا تحفّزه قراءة للكتاب المقدّس نفسه.

تعتبر هرمنيوطيقا لوثر دائرية المسار: يحثّ الكتاب المقدّس أولًا على اتخاذ قرار وجودي أساسي مع أو ضد "الروح"، وثانيًا، وفقط بناءً على القرار الأساسي المنصبّ في صالح الوجود الروحي، يمكن للقارئ أن يباشر بمهمة مفصلة في تفسير الكتاب المقدّس. وهكذا تتطلّب هرمنيوطيقا لوثر أولًا قرارًا هرمنيوطيقًا موسعًا (macro-hermenutical) من قبل المفسِّر، قبل إمكانية البدء بنشاط هرمنيوطيقي مصغّر (micro-hermenutical)، أي قراءة لاهوتية مفصّلة للكتاب المقدّس.

هذا المطلب لقراءة هرمنيوطيقية موسّعة يميّز لوثر عن كل أسلافه، وكذلك عن الكثيرين من معاصريه. وهذا يعني:

---

(1) Cf. Ebeling, 'Die Anfänge', op. cit., 4.

(2) Ibid., 36.



(1) رفضًا أساسيًّا للتفسير الرمزي؛

(2) السمو المادي للمناهج الفيلولوجية بالأساس تجاه النّصوص، والتي كانت متّبعة من قبل الإنسانيين الرائدين.

منظور لوثر في الهرمنيوطيقا المصغّرة كان في الأساس كريستولجيًّا (متعلّق بعقيدة المسيح): تجلّي من قبل الله في صَلب المسيح نمط جديد من الفهم للوجود الإنساني[1]. هذا التجلّي ينبغي أن يرشد عملية قراءة الكتاب المقدّس، وهذا المنظور هو ما يمنح وحدة وتماسكًا لمجموعة النّصوص الإنجيلية. فقط عند قراءة كل من العهد القديم والعهد الجديد معًا، يصبح الفرق واضحًا بين وجودٍ يرزح تحت القانون، ووجودٍ يرزح تحت الروح. لا يعني ذلك أن العهد القديم لا يحوي تجلّيًا "روحيًّا"، بل ووفقًا للوثر؛ فإن الصفة التنبؤية لنصوص العهد القديم يمكن فقط فهمها عندما يتمّ تفسيرها كريستولوجيًّا[2]. فالقراءة الكريستولوجية إذًا؛ تساعد لوثر على التمييز بين معنيين حرفيّين: "المعنى الحرفي" العادي، و"المعنى النبوئي الحرفي". وعلى أساس المعنى الأخير، وجد لوثر حرّية حتى في التفسير الرمزي. ولكن تطبيق التفسير الرمزي هذا يختلف عن أطوار الرمزية السابقة في القراءة: لم يعد هذا التفسير أساس الاستنتاجات اللاهوتية، بل هو الخلاصة المشتقّة من أساس لاهوتي (أي كريستولوجي) جديد[3].

لعل هذا الاختلاف هو ما يصوّر بشكل أفضل الانعطاف الجديد الذي حصل في الهرمنيوطيقا اللاهوتية في القرن السادس عشر. أصبح الاعتقاد اللاهوتي القوي بوجود تماسك كريستولوجي في النّصّ المقدّس، هو ما يرشد عملية قراءة النّصوص المقدّسة. هذا الاعتقاد بحدٍّ ذاته هو نتاج التلقّي الجديد للنصوص المقدّسة، وقد تم تسهيله بشكل جزئي من قِبَلِ نهج الفلسفة الإنسانية الجديدة. إلّا أنه وعلى العكس من بعض اللوثريين الذين أتوا بعد لوثر، فإن المصلح نفسه لم يتعامل مع الكتاب المقدّس كـ"نظام يخلو من التناقضات"[4]، كان على وعيٍ جيّدٍ بالفروق اللاهوتية بين النّصوص المنفردة، وتناول تلك الفروق من خلال منظور لاهوتيٍ خاصٍّ سمح له بأن يدرك بؤرة تركيز موحّدة في هذه المجموعة، وأن ينتقد النّصوص المنفردة لفشلها في مراعاة

---

(1) Ibid., 51.

(2) Ibid., 55.

(3) Cf. ibid., 58ff.

(4) Cf. Josef Blank, 'Was Christum Treibet - Martin Luther und die Bibel', in *Martin Luther*, 1483-1983: *Ringvorlesung der Philosophischen Fakultät*, *Sommersemester* 1983 (Saarbrücjen: Universität des Saarlandes, 1983), 63.



أحكام فكرته في التركز الكريستولوجي، على سبيل المثال؛ رسالة جيمس (Letter of James)، والتي وفقًا للوثر تعوزها المادة الكريستولوجيّة[1].

بينما ألهمت إعادة الاستكشاف في الهرمنيوطيقا، التي جاءت بها الفلسفة الإنسانيّة جميع المصلحين في القرن السادس عشر، فإن نشاطهم الهرمنيوطيقي المنفرد اختلف غالبًا وبشكل كبير بعضهم عن البعض الآخر. بقي منظور لوثر الخاصّ في التفسير الكريستولوجي متفردًا تمامًا. بالنسبة لكالفن، الذي كان أكثر إخلاصًا للمبادئ الإنسانية من لوثر، فإن الكتاب المقدّس نفسه كان المعيار الأقصى للإيمان المسيحي، أكثر منه تفسيرًا لاهوتيًّا خاصًّا لهذا الإيمان. من جهة كان كالفن أكثر انفتاحًا في إدراك وجود تنوُّع في الحكم التفسيري: "يمكن لكل واحد أن يستخدم حكمه الخاصّ، بشرط ألا يحاوِل أحد إرغام الآخرين على الامتثال لقواعده الخاصّة"[2]. إلا أنه من جهة أخرى يضع كامل ثقته بالسلطة الشكلية للنصوص المقدّسة في الإيمان المسيحي. هكذا، فقد روّج كالفن، على الأقل بشكل ضمني، للاعتقاد المتنامي بالنّصوص المقدّسة ذاتها، (بدلًا من الإيمان بما تقوله هذه النّصوص)، والذي ساعد على تمهيد الأرضية لـظهور "الحرفيّة الإنجيليّة" Biblicism. بالرغم من أن كالفن نفسه تخصّص في أساليب الموروث الهرمنيوطيقي الثريّة، وكان يتمتّع بالحرية في نقد النّصوص المنفردة للكتاب المقدّس في ضوء بحثه[3]، فإن أتباعه من الأجيال المستقبليّة أضاعوا هذه الخبرات أحيانًا، وعوضًا عن ذلك دافعوا بأسلوب غير نقدي عن الحَرفية والمطلق لجميع النّصوص المقدّسة.

ولتأثّرهم بنهج الفلسفة الإنسانية في إعادة الاعتبار للإنسان، وقدرته المنفردة على تفسير النّصوص الكلاسيكيّة، فإن نهج المصلحين مع الكتاب المقدّس اتخذ أفقًا جديدًا. كافح لوثر، وزوينغلي، وكالفن، والمصلحون في إنجلترا، جهدهم لتحديد العلاقة بين الإيمان والكتاب المقدّس، وقد اتفق جميع المصلحين على الحاجة إلى

---

(1) Cf. ibid., 64.

(2) Cf. William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1988), 120, note 71.

(3) Cf. Paul L. Lehmann, ' The Refomers' Use of the Bible', in *Theology Today* 3 (1946), 328-344. Lehmann emphasizes Calvin's interest in a wider humanistic education not only for civil but also for ecclesiastical leadership. Ibid., 336. See also Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish cademic Press, 1988), 62: Torrance shows Calvin's ambition to help the ordinary Christian to approach the Bible afresh, and how Calvin hoped to provide a tool for such a new approach with his *Institutes*.



تفسير نقدي للكتاب المقدّس. إن النّصوص المقدّسة هي التي تقوم بإمدادنا بالأساس الوحيد الذي بموجبه يمكن إعادة النظر بشكل منظّم ومستمرٍّ للإيمان المسيحي، ولكنها لم تكن كالمنجم الذي يستغلّه الناس وفي نيتهم تنظيم منظومة عقائدية دائمة. مع ذلك فإن هذا الالتزام البروتستانتي في الأصل بالتفسير النقدي كان سيتعرّض كلّه؛ إما للتقدير كله، أو للإهمال.

1.2.6. الهرمنيوطيقا عند الأرثوذوكسيّة البروتستانتيّة والكاثوليكيّة الرومانيّة:

في رد على النهج اللاهوتي لحركة الإصلاح البروتستانتي اجتمع علماء اللاهوت الكاثوليك في مجمع ترينت (1545- 1563)، وأكدوا نظرية ثنائية المصدر، والتي وفقًا لها فإن كلًا من الكتاب المقدّس والموروث المسيحي معًا يشكلان مصادر للاهوت والإيمان المسيحي الأصيل.

وبذلك ناقضوا الفكرة الإصلاحية القائلة؛ بأن الكتاب المقدّس وحده يزوّد المسيحيين بالإرشاد الواضح والمتماسك والكافي، ليفهموا كلمة الرب وإرادته. وفقًا للاهوت مجمع ترينت، فإن موروثات الكنيسة تشكّل مصدرًا أساسيًّا للإيمان المسيحي الأصيل، وتبقى السلطات الكنائسيّة هي الحكم الأقصى في تقرير ما إذا كان تفسير معيّن للنص المقدّس "أرثوذكسيًّا" أم لا، أي يتماشى مع الموروث الدوغمائي، والتفسير المحفوظ رسميًا في الكنيسة[1].

ومع الجدل اللاهوتي المتنامي بين علماء اللاهوت الكاثوليكيين والبرتستانت، شغل الجدل الدائر حول مبدأ sola scriptura مكانًا بارزًا جِدًّا. تظهر النقاشات الموظّفة في هذا الجدل مجموعة خاصة من القناعات الهرمنيوطيقية، ذات أهمية في نقاشنا.

في الجانب البروتستانتي، وفي الفترة التي يشار إليها عادةً بـ"الأرثوذوكسيّة البروتستانتيّة"، فإن علماء لاهوت أمثال ماتياس فلاسيوس إليريكوس (1520-1575)، وجوهانس أندرياس كوينشدت (1617-1688) وأبراهام كالفو(يوس) (1612-1686)، دافعوا عن مذهب الإلهام الحرفي للكتاب المقدّس كلّه، ووفقًا لذلك طوروا مبدأ العصمة الإنجيلية. وقد ساد القول بعصمة النّصّ الفعلي للكتاب المقدّس، وأنه أُملي حرفيًّا من قبل الروح القدس. ولأن هؤلاء اللاهوتيين حدّدوا الكتاب المقدّس بأنه كلمة الرب، فلا يمكن لأحدٍ يدّعي كونه مسيحيًّا الشكَّ في صدق أي جزء من النّصّ

(1) The relevant decrees of the Tridentine Council may be found in Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer, eds, *Enchiridion Symbolorum: defintionum et declationum de rebus fidei et morum* (Barcelona, Freiburg i.B., and Rome: Herder, 1965), 364- 366 (nrs. 1501-1507). We shall return to these decrees below (cf. 7.3.2.1).



المقدّس. بالنسبة لهؤلاء المفكّرين عنى لهم الإيمان المسيحي القبول العقلي بمجموعة من النّصوص الدوغمائية المشتقة من النّصّ المعصوم. من المثير للاهتمام رؤية كيف أن اللوثريين وعلماء اللاهوت المصلحين حاربوا بعضهم البعض؛ مستخدمين النهج العقلاني نفسه، المتمثّل باشتقاق مذاهبهم من نص معصوم، وكيف أن كلًّا منهما زعم أنه وحده يمثّل الإيمان الأورثوذكسي[1].

في حين أنهم كانوا يحاولون تحصين سلطة الكتاب المقدّس، فإن هؤلاء اللاهوتيين خانوا أحد أهم المظاهر الجوهرية لحركة الإصلاح البروتستانتية، وأعني بها؛ حرية كل مسيحي في دراسة نقدية للنصوص المقدّسة. بالنسبة لمثل هؤلاء اللاهوتيين أصبح الكتاب المقدّس مبدأً يدافعون عنه ضد أي شكل من النقد، من ضمنها مقتضيات العقل، كما سنرى حالًا. من هنا كانت وظيفة الكتاب المقدّس هي أن يكون مبدأ السلطة الرسمية، أما تفسير الإنجيل فقد اختُزل ليصبح نظرية دوغمائية. إن الكتاب المقدّس بكونه المبدأ الوحيد للإيمان المسيحي لا يمكن أن يكون خاطئًا بل الأحرى أنه ينبغي أن يكون حقًّا دائمًا، وإلا فإن الإيمان المسيحي لا يكون أصيلًا. هذه الدوغمائية هي بالطبع شكل من أشكال التكاملية integralism، فإما أن كلّ شيء حق، أو أن كلّ شيءٍ باطل. هذا النوع من التفسير الأيديولوجي كان مفيدًا جِدًّا للمناظرات ضد الأعداء من هذا الصنف من البروتستانتية، داخل كنيسة البروتستانت وخارجها.

هاجم المدافعون عن هذا الحرفية الصارمة خاصةً التقدّمَ في العلوم الطبيعية، والذي قاد إلى شكوك حول إمكانية وجود قراءة حرفيّة غير محكمة للنصوص المقدّسة، على سبيل المثال قصص الخلق في سفر التكوين. كان كل من الأرثوذكسيّين اللوثريّين والإصلاحيّين والكاثوليكيّين متّحدين بشكل شامل في رفضهم للنظرة العالمية العقلانية والعلمية، التي كانت تنبثق آنذاك. كانت اكتشافات كيبلر وغاليلي، وكذلك الهجوم على الشكل التقليدي للكرونولوجيا المسيحية chronology، وعلى الاعتقاد بكون آدم أب البشريّة جمعاء، قد بدأت تثير سخط اللاهوتيين الأورثوذكسيّين من كل الاتجاهات. ما كان على المحك بالنسبة لهم هو النظرة الإنجيليّة الموروثة للكون والزمن، أي أساس كل الأفكار والمعتقدات، منذ ظهور المسيحيّة في سياق العالم الإغريقي والروماني. هذه المواجهة للإيمان المسيحي مع أدلة العلوم الطبيعية، وأكثر من ذلك حتى المواجهة مع المزاعم النظامية للفلاسفة، أمثال؛ ديكارت وسبينوزا،

---

(1) Cf. Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 51.



القائلة بأن على علماء اللاهوت القبول بالعقل البشري؛ على أنه المعيار الوحيد للتفكير والاعتقاد بكلتيهما، سبّبت ضجةً هائلة في علم اللاهوت. خشي علماء اللاهوت الأورثوذكسيّون أن تكون نهاية تفوّق علم اللاهوت قد اقتربت. ولكن عوضًا عن المحاربة بالنقد، وبشكل بنّاء أيضًا، ومع مطالب الفلسفة الجديدة والعلوم الطبيعية، فإن هؤلاء اللاهوتيين انغلقوا على أنفسهم تمامًا ضد أي زعم يتعلّق بالعقل، وهكذا تطوّر لديهم موقف عداء تجاه أي نوعٍ من التطوّر العلمي. هذا الموقف العدائي سيبقى بعد ذلك علامةً فارقةً لعلم اللاهوت، وفي بعض الأحيان علامة حتى للمسيحيّة ككلّ لقرون قادمة[1]. بدلاً من حوار نقدي مع مروّجي النظرة العالمية الجديدة، فإن اللاهوتيّين الأورثوذكسيّين، وخاصّة الألمان منهم، فهموا العقل فقط؛ على أنه وصيف لعلم اللاهوت. "تفخر الأورثوذكسيّة بالجدل العقلي الذي من خلاله اعتقدت أنها تحصّن الإيمان المسيحي، ولكنها لا تسمح للعقل البشري أن يكون ناقدًا"[2].

خارج ألمانيا، وخاصة في هولندا، طور علماء لاهوت معتدلون، أمثال: بالتسار بيكر (1634–1698)، وكريستوف ويتيش (1625–1687)، نهجًا ديكارتيًّا معتدلًا في علم اللاهوت. اعتمدت محاولتهم لتحقيق الاعتدال بين مطالب العقل الحديث، والمزاعم التقليدية في علم اللاهوت؛ على أربعة افتراضات مسبقة:

(1) الفصل بين علم اللاهوت والفلسفة، فأنماط الإدراك فيهما مختلفة، ويتعامل كلٌّ منهما ويهتم بمواضيع مختلفة.

(2) يكون للكتاب المقدّس السلطة المطلقة داخل الدائرة اللاهوتيّة، بقدر ما يقدم أقوالًا واضحة وغير مبهمة.

(3) في دائرة الأشياء الطبيعية ينبغي القبول بالنمط الفلسفي في المعرفة؛ على أنه المنهج الشرعي الذي يعمل بشكل حرٍّ ونقديٍّ.

(4) قضايا كلٍّ من المنهجين ينبغي أن تكون خالية من التناقضات[3].

مثل هذا النهج الرامي إلى التقسيم بين المعرفة والمنهج وللمرة الأولى مقالة نقديّة لاهوتيّة دقيقة للكتاب المقدّس. لا يمكن بعد الآن الأخذ بالكتاب المقدّس؛ على أنه المصدر الوحيد للمعرفة البشريّة. هنالك مجالات لا يقدّم الكتاب المقدّس بشأنها معرفة وافية على الإطلاق. وهنا تم تقديم شرح للتناقض الواضح بين القضايا العلمية

(1) Cf. Klaus Scholder, Ursprünge und problem der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie (Munich: Kaiser, 1966), 137 and 145.

(2) Hornig, op. cit., 52 (my translation).

(3) Cf. Scholder, op. cit., 148f.



والقضايا الواردة في الكتاب المقدّس، حول الطبيعة والتاريخ، بالاستعانة بنظرية التوفيق، والتي وفقًا لها فإن الروح القدس اضطرّ، ومن خلال الكتّاب الإنجيليين، إلى الحديث عن الطبيعة بطريقة سهلة المنال، بالنسبة للهوى الغالب على الناس في ذلك الوقت. بالرّغم من أن هذه النظرية معنيّة بالحفاظ على السلطة العامة للكتاب المقدّس، فإنه قدّمت في الوقت نفسه المفتاح لتطوّر أكبر في النقد، أعني طرح "الانحيازات" القديمة على أنها مشكلة، ورفضها في عصر التنوير القادم[1].

مع ذلك، فإن المدافعين عن هذا الموقع المعتدل تجاه النظرة العالمية الجديدة لم ينجحوا في الترويج لحوار بين اللاهوتيين والعلماء. من جهة فقد تعرّضوا لهجوم من قبل زملائهم الأورثوذكس، لطعنهم بما رأوا أنه الموقع الشرعي الوحيد للاهوت المسيحي. ومن جهة أخرى فقد هوجموا من قبل العلماء الجدد، لعدم اتخاذهم مسلكًا أبعد بما يكفي مع الإدراك الجديد للطبيعة والتفكير[2]. ولكن ينبغي أن يُحتسب لهؤلاء اللاهوتيين المعتدلين على الأقل فهمهم للحالة الهرمنيوطيقية الجديدة في علم اللاهوت: كيف يمكن للمسيحيّين أن يفهموا نصوصهم التأسيسية من وجهة نظر النقد الأساسي الجديد لشرعية هذه النّصوص وسلطتها؟

بسبب طبيعتها الأيديولوجية، لم تستطع أساليب التفسير للكتاب المقدّس التي انتهجها اللاهوتيون الأورثوذكس، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر تحقيق التقدم في الهرمنيوطيقا؛ بل يمكن النظر لهذه الأساليب على أنها هروب باتجاه وهْمٍ يسمو عقلانيًّا عن التوتر الحاصل، بين النّصّ كسلطة، والقارئ كفاعل مفكّرٍ وناقدٍ. ولكن وكما سيثبت علماء اللاهوت في القرن الثامن عشر، فلا إنجازات الإنسانيّين والمصلحين في الهرمنيوطيقا ولا النظام النقدي القائم الآن لكلٍ من النظرة العالمية للكتاب المقدّس والمزاعم الكونيّة للاهوت التقليدي، يمكن محوها تمامًا من خلال هذه الأشكال الجديدة من الدوغمائيّة والهروب.

شكل آخر من الاحتجاج على هذا التعامل الدوغمائي والشكلي مع الكتاب المقدّس انبثق من الحركة التَقَوية Pietist. هنا يُنظر للتجربة الإنسانية المنفردة على أنها من المتطلّبات الأساسية للإيمان المسيحي. أمدّت التجربة الشخصيّة للمؤمن الأساس لإدراكٍ لاهوتيٍّ ودراسةٍ روحيةٍ. إن نهجًا مماثلًا قاد بالطبع إلى أسلوب يتعامل مع الكتاب المقدّس بكفاءة أكبر، بدلًا من أن يكون مبدأً مطلقًا للإيمان، أمكن

---

(1) Ibid., 154.

(2) Ibid., 159.



للكتاب المقدّس الآن أن يصبح مرة أخرى مصدرًا للإيمان المسيحي[1]. مع ذلك، فإن التأكيد الجديد الذي لقيه المؤمن المنفرد في الحركة التَقوية جلب معه مجموعة جديدة من المشكلات. فهل إن التجربة الشخصية والخاصة في الإيمان تحلّ محلّ الحضور الإلهي، الذي يوصله الإنجيل عبر التاريخ؟ هل إن الإيمان المسيحي الآن متأسّس ومعبَّر عنه بشكل حصري في عالم الإيمان الخاصّ، ولم يعد من اهتمامات الكنيسة العامّة؟ كانت هناك حاجة لإحداث توازن بين الاستخدامين الخاصّ والعامّ للكتاب المقدّس في الإيمان المسيحي؛ بل توازن بين الفهمين الذاتي والتواصلي للإيمان المسيحي، وأي دور يلعبه العقل في فهم الإنجيل. هل العقل عدو للحقيقة في الإنجيل، كما ادعى ممثلو الأورثوذكسية البروتستانتية، أو أنه أداة ضرورية في كل تفسير للإنجيل، كما طالب بذلك المدافعون عن النهج الديكارتي اللاهوتي المعتدل في القرن السابع عشر، وأولئك المنتمون لعلم اللاهوت المسيحي "المستنير" في القرن الثامن عشر؟ ولهذه الفئة الأخيرة ننتقل الآن.

1.2.7. الهرمنيوطيقا اللاهوتية في عصر التنوير

لعبت جامعة هال Halle دورًا مهمًا في الترويج للتفكير التنويري في القرن الثامن عشر. وهنا مجموعة من الفلاسفة واللاهوتيّين المؤثّرين، مثل كريستيان وولف (1679–1754)، وسيغموند جاكوب بومغارتن (1706–1757)، ويوهان سالومو سيملر (1725–1791)، ساهموا من خلال تعليمهم وكتاباتهم في إعادة تقدير العقل، وساهموا في الاحتجاج المتنامي تجاه تجلّيات السلطة غير المنطقية. بينما اهتم كل من وولف وبومغارتن بتطوير معايير عقلانية أفضل للدفاع عن الفهم البروتستانتي التقليدي للإيمان والكنيسة، فقد عمل سيملر على إيجاد بداية جذريّة للهرمنيوطيقا في اللاهوت. وفي ما يخص اهتمامه بعقلانيّة علم اللاهوت، فقد كان بالطبع متأثّرًا بوولف وبومغارتن، ولكن نهجه الهرمنيوطيقي المتضمّن دراسة تاريخية نقدية لكل من الكتاب المقدّس وتاريخ العقيدة فتح حقبة جديدة في اللاهوت البروتستانتي. يبيّن

---

(1) ليست التقويّة بالطبع ظاهرة وحدويّة بل إنها تتضمّن مدارس واتجاهات متنوّعة. من وجهة نظرنا الهرمنيوطيقيّة فإنها فكرة ذات أهمية خاصة. Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf 1700–1760. فقد فضل الأخير مذهبًا في الإلهام جمع بين قراءة النصوص المقدّسة مع تجربة روحانيّة قوية للقارئ وعلى هذا النحو، وفي هذه الحالة الخاصّة، يتجاوز القارئ القراءة الحرفية الخالصة للنصوص المقدسة.

For further information see Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments: Eine Hermenutik*. Grundrisse zum Neuen Testemant. NTD Ergänzungsreihe 6. 2nd edn (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 132-40.



إيمانويل هيانريش بصورة أصحّ أن سيملر هو أول لاهوتي بروتستانتي ألماني درس الكتاب المقدّس بعيني مؤرّخ الدين والمستكشف الناقد للتاريخ[1]. إلا أنه وكما رأينا في الجزء 2.2.6 من هذا الفصل، فإن الرؤية المنهجيّة لسيملر قد هُيئ لها لدرجة ما من قبل الأسئلة التي أثارها الهجوم اللاهوتي على الأرثوذكسية البروتستانتية، وفي الصراع اللاهوتي مع حركة التَقويّة.

لم يقدّم سيملر وصفًا مفصلًا لمنهج تفسير النّصّ، ولكنه اقترح بالفعل تحولًا جذريًّا لأساس الهرمنيوطيقا اللاهوتية. فقد طالب بأن يتوقّف تفسير الكتاب المقدّس عن أن لا يتعدّى إثبات مجموعة خاصّة من المعتقدات. بمعنى آخر، ينبغي أن تنتهي القراءة الدوغمائية للنصّ، وأن تبدأ قراءة نقدية حقيقية له. بالنسبة لسيملر فإن للهرمنيوطيقا نطاقًا واسعًا جِدًّا. هي تتضمّن التعامل مع تساؤلات في النحو، والبيان والمنطق، والموروث وتاريخ النّصّ، والترجمة ونقد نسخ من النّصّ، بالإضافة إلى التفسير المحض[2]. إلا أن المهمة الرئيسية للهرمنيوطيقا كانت إيجاد فهم للنصوص، كما فهمها مؤلّفوها أولًا. وهكذا؛ وبالتناقض مع مذهب فهم النّصّ التزامني synchronistic عند الأورثوذكسية البروتستانتية، طالب سيملر بقراءة تاريخيةdiachronic للنصوص المقدّسة: ما يأخذه المفسّر بالحسبان هو انكشاف المعنى التاريخي الحرفي للنص المقدّس[3].

وفقًا لسيملر، فإن هاتين القاعدتين أساسيتان في النظريّة النقديّة للتفسير:

(1) ينبغي أن يكون المفسّر على وعيٍ بالمسافة التاريخية بينه وبين نصوص الكتاب المقدّس.

(2) ينبغي لهرمنيوطيقا الكتاب المقدّس أن تحترم القوانين العالمية في تفسير النّصوص، ولكن تنبغي أيضًا مواكبة المحتوى والطبيعة الخاصة لهذه النّصوص. إلا أن هذا المطلب الثاني، لم يعنِ أن سيملر اتفق مع أولئك اللاهوتيين الذين زعموا وجود امتياز روحي لتفسيرهم للنصوص. عوضًا عن ذلك فقد ميز سيملر بشدة بين النّصّ الإنجيلي وكلمة الله. ينبغي تفسير النّصوص المقدّسة لا تدميرها من خلال إقحام أشياء متعلّقة بالتقوى إليها[4]. ولكن النّصوص

(1) Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, vol.4 (Gütersloh: Bertelsmann, 1954), 59f.

(2) Hornig, op. cit., 79.

(3) Ibid., 80f.

(4) Ibid., 82.



الإنجيلية نفسها تنقل بالفعل أمورًا حول الله وحول علاقته بنا، وهذه الأشياء يحتاج المفسر إلى استردادها بأسلوبٍ تاريخيٍ ونقديٍ.

نتيجة لمنهجه التاريخي والنقدي في التفسير، فإن وجهة نظر سيملر في ما يخصُّ العهد القديم اختلفت كثيرًا عن وجهات نظر سابقيه من الهرمنيوطيقيّين، من ضمنهم مارتن لوثر. لم يكن سيملر ليتفق مع المنهج التيبولوجي typology في قراءة التوراة العبريّة. أنكر سيملر كل تلك النّصوص المحتوية على نبوءات يسوع المسيح. بل إنه ذهب إلى أبعد من ذلك؛ إلى الإقرار بأن بعض العبارات في كتب العهد القديم لم تحوِ شيئًا مما يخص كلمة الله، على سبيل المثال، الكتب التاريخية، أو نشيد الأناشيد[1].

بالرغم من أن سيملر اتّبع خطى مارتن لوثر بطرق عدّة، وخاصّة في قبوله بالحريّة المتطرّفة، التي يمكن للمسيحي بها أن يعيد قراءة النّصوص في الكتاب المقدّس، من دون اعتراضات سلطوية ودوغمائية، ذهب سيملر إلى أبعد من المصلح العظيم في تحديده أن اللاهوت كما في كل العلوم الأخرى ينبغي أن تنطبق فيه قواعد المنطق. وهكذا، رفض سيملر منح علم اللاهوت أي مكانة خاصّة بكونه مجالًا مستمدًا من الإلهام. وقد ألقى باللوم على لوثر، لأنه حطَّ من شأن العقل، كما أنه رفض أيضًا مزاعم التَقويّين؛ بأن التجلّي الشخصي يمكنه أن يضيف إلى سعة العقل البشري[2]. في النهاية، فإن سيملر لم يهجر المبدأ الإصلاحي في الكتاب المقدّس [sola scriptura]، بدلًا من ذلك فقد حاول أن يحرّر المفسِّر من السلطة الشكلية للكتاب المقدّس؛ لينطلق إلى تقدير جديد لسلطة المادة في النّصوص المقدّسة. وبهذا المعنى فإن سيملر يستند بقوة إلى كلٍ من تراث الأنطاكيين واللوثريّين في الهرمنيوطيقا.

ختامًا، علينا أن نذكر نظرية سيملر "التوفيقية"، والتي تصوّر بشكل أكبر نهجه النقدي في تناول الكتاب المقدّس. كان سيملر معجبًا بشدة بالعالم الكاثوليكي ريتشارد سيمون (1638-1712). وقد قام بتنظيم الترجمة الألمانية لأعمال سيمون المهتمّة بالفهم النقدي للنصوص المقدّسة، وحرر هذه الأعمال وقدّم لها بنفسه. إلا أنه وقبل قرن من سيملر، أضعفت آراءُ سيمون العظيمة في تكوين النّصوص المقدّسة بشكل كبير مذاهب الأورثوذكسيين في الكتاب المقدّس، على سبيل المثال؛ الجدل الذي أثاره حول تعدّد المؤلفين في الأسفار الخمسة من التوراة، وكذلك نقده للاعتقاد التقليدي بتراثٍ كنسيٍّ لآباء الكنيسة. وجد سيملر نفسه في هذا التراث النقديّ، وكما فعل سيمون، فقد هدف سيملر إلى محاربة جميع أولئك اللاهوتيين، الذين حاولوا

---

(1) Ibid., 89f.

(2) Ibid., 141.



إسكات النّصوص الإنجيلية، من خلال فرض مذاهبهم عليها، بدلًا من دراسة النّصوص نفسها دراسة مناسبة[1].

أضحت الآن مساهمة سيملر الخاصّة به لهذا التحصيل النقدي، هي نظريته القائلة بأن يسوع ومؤلفي نصوص الإنجيل احتاجوا لأن يتوافقوا مع الجماهير، من خلال تبنّي لغتهم ومفاهيمهم التي كانوا يحادثونهم بها. وفقًا لسيملر، فإن نظرية التوفيق هذه أمكنها ليس فقط شرح الفروق اللغوية بين النّصوص المتفرّقة من العهد الجديد؛ بل والفروقات العقائدية في الكتاب المقدّس.

لا ينبغي الخلط بين نظرية سيملر في التوفيق، وبين نظريتين أخريين في التوفيق لهما مقاصد مختلفة. فقد طوّر ممثلو الأورثوذكسية اللوثريون نظرية توفيق تقول؛ بأن الكتاب المقدّس خلق توافقًا ما بينه وبين أسلوب الكتّاب الإنجيليّين، عندما تم إملاء نصّ الكتاب المقدّس. كانت النظرية إذًا أبولوجيتيكية بحتة (مختصّة بالدفاع عن العقائد المسيحية)، في محاولتها تحصين نظرية الإلهام اللفظي. وقد تم وضع نظرية توفيق أخرى من قبل معلم سيملر، وهو بومغارتن، الذي اهتمّ بشرح سبب وجود التناقض بين القصص الإنجيليّة، التي تتناول الظواهر الطبيعيّة، وبين العلماء الحديثين. زعم بومغارتن أن الكتّاب الإنجيليين عرفوا جيِّدًا القوانين الحقيقيّة للطبيعة، ولكن كان عليهم أن يحترموا جهل معاصريهم. إن كلًّا من هاتين النظريتين في التوفيق تراجعيّة وأبولوجيتيكيّة في طبيعتها، في حين أن نظريّة سيملر تحاول التقدّم بهذه المسألة، من خلال تحديد تنوّع أصيل داخل التراث الإنجيلي[2]. فنظرية سيملر إذًا هي نتيجة أولية لجهده الأصيل في قراءة النّصوص الإنجيليّة، من دون وجود خوف من خرق المحرّمات العقائديّة. ولكن نظرية سيملر في التوفيق كانت، كما رأينا، مرتقبة قبل الآن من جانب عالمي اللاهوت بيكر وويتيش[3].

كانت مساهمة سيملر للهرمنيوطيقا اللاهوتية ضخمة، فقد عرّى الدوغمائية الأورثوذكسيّة والحرفيّة الإنجيليّة، وأظهر أن لاهوتًا علميًّا حقيقيًّا ينبغي أن يطوّر نهجًا أكاديميًّا مناسباً، أي نهجًا عقلانيًّا ونقديًّا في تفسير الإنجيل. أصر سيملر بقوة على أن اللاهوت المسيحي ليس ممارسة دينية، بل هو خطاب عقلاني في الدين المسيحي، يعمل وفقاً لمنهجية عامة وعقلانية. وقد بدأ سيملر بتطوير الجوانب الهرمنيوطيقية لهذه المنهجيّة. ولكنْ؛ وكما يقترح عنوان كتابه ذو الأجزاء الأربعة

(1) Ibid., 182ff.

(2) Ibid., 211ff.

(3) Cf. Scholder, op. cit., 150, note 67.



عن الهرمنيوطيقا، فعمله هذا كان بمثابة تحضير لهرمنيوطيقا لاهوتية Preparation for Theological Hermeneutics (1760-69)[1]. وهكذا، فإن مزيدًا من العمل ينبغي أن يُنجز في الهرمنيوطيقا اللاهوتيّة؛ من أجل تحقيق توضيح نقدي للتحدّي الحقيقي الذي تواجهه الهرمنيوطيقا التقليديّة، ممثلًا بالنظرة العالميّة الفلسفيّة الجديدة، ومن هنا يكون الإنجاز الحقيقي في هرمنيوطيقا لاهوتية نقدية.

---

(1) Johnann Salomo Semler, *Vorbereitung zur theologischen hermeneutik*, 4 vols (Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1760-1769).




مكتبة
الفكر الجديد

قراءة هرمنيوطيقية للنصّ الصّوفي

الأب د. جوزيبي سكاتولين[1]

(1) أستاذ التصوّف الإسلامي في المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة في روما.





نحو هِرْمنيوطيقا للنصوص الصّوفية[1]

إن الأَدب الصّوفي (mystical literature) على مختلف أنواعه صار في أيامنا هذه وضد العديد من التوقّعات السابقة، بحسب ما تُثبته دراسات عدة في التيارات الفكرية في مجتمعنا الحالي، كثيرَ الشيوع بين عامَّة الناس وعلى شتى مستويات حياتهم. والواقع أن المرء يجد في المكتبات العامَّة، تحت عنوان "روحانيات" (spiritualities) أو ما يشبه ذلك، عرْضًا واسعًا بما يمكننا أن نُسميه "سوبر ماركت للروحانيات" (supermarket of the spiritualities) على مختلف أنواعها. فهناك عدد كبير من الناس الذين يبحثون عن تجارب، أو مشاعر روحية غريبة، أو عن تبصّرات ورؤى باطنية مثيرة... إلخ، أي عن كلّ ما هو خارق وشاذٌّ عن عاداتهم اليومية. فهذا يمثّل في نظرهم ما يسمُّونه التجربة الروحانية الصّوفية الباطنية (mystical experience). إلا أن بحثهم هذا ينتهي بهم في بعض الأحيان إلى قراءة ذاتية مع إسقاط (projection) أنفسهم، أي رُؤاهم ومشاعرهم الخاصّة، على تلك النصوص "الروحية"، فيجعلونها تنطق بكل ما يدور في خواطرهم، بحسب أهوائهم ونزواتهم الشخصية المتغيّرة المتقلّبة. ولكن، بهذه الطريقة تُجرَى على تلك النصوص عملية خيانة عظمى بلا شك، نسبة إلى الهدف الأساسي لها ومعناها الحقيقي المقصود بها من طرف مؤلّفيها. والسبب في هذا أنّهم يتصرّفون في المعنى الأصلي لتلك النصوص، فيُخضعونها بكل سطحية لأغراضهم وأهوائهم الشخصيّة، حتى تنتهي بهم عملياتهم هذه إلى ما يشبه عالم الخرافات الأسطورية القديمة، التي لا أصل لها من الحقيقة. على هذا الأساس، بدا لي أن هناك حاجةً ماسّة لإيجاد منهج دقيقٍ وأمينٍ لقراءة وفهم النصوص الصّوفية بصفة عامَّة في محاولة إدراك التجارب الروحية الحقيقية المتضمّنة فيها حقًّا، بحسب ما أراد لها مؤلّفوها من دون خيانةٍ أو تحريفٍ. وعلى الجملة، هناك حاجةٌ ماسّة بلا شك إلى

---

(1) كمقدّمة لقضية الهرمنيوطيقا نحيل القارئ إلى المقالة القيّمة التي كتبها المرحوم الدكتور نصر حامد أبو زيد (ت2010) في هذا الموضوع وهي من أحسن ما كتب فيه: نصر حامد أبو زيد، "الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصّ"، مجلة فصول، القاهرة، 1981، العدد الثالث، ص 141-159.



هِرْمِنيوطيقا (hermeneutics) جديدة وجادّة لعامَّة النّصوص الصّوفية لكي نقدر أن نتواصل على قدر الإمكان مع عالم مؤلّفيها.

وانطلاقًا من هذه المقدّمات، يهدف بحثي هذا في المقام الأوّل إلى عَرْض بعض الملامح الأساسيّة العامَّة لقراءة هِرْمِنيوطيقيّة متكاملة للنصوص الصّوفية. إلاّ أنني أردت ألاّ يتوقف عرضي هذا ولا ينحصر في مجرَّد عرض نظري عام لموضوع الهِرْمِنيوطيقا، إذْ إن هناك الكثير من الدراسات النظرية الجيّدة في هذا الصدد. إن قصدي هنا أن أُوضِّح وأبيِّن وأفصِّل هذه الهرمنيوطيقا الصّوفية (sufi hermeneutics) من خلال تطبيقها على عمل صوفيٍّ ملموس. لذلك، أقدّم هنا الدراسة الدلاليّة التحليليّة التي أجريتُها على أشعار الصّوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م.).

ومن المعروف أن أشعار ابن الفارض الصّوفية كانت ولا تزال عبر التاريخ موضع خلافاتٍ ومناقشاتٍ ومجادلاتٍ عدّة وعنيفة بين شرّاحه ودارسيه. إلاّ أنني رأيت أن تلك الخلافات كثيرًا ما أتت نتيجةً لعدَم اتِّباع منهج هِرْمِنيوطيقي واضح، يناسب قراءة وفهم أشعار ابن الفارض الصّوفية. في الواقع، إن الكثير من الإسقاطات والتحويلات الغريبة حصلت عليه عبر أعمال شرّاحه ودارسيه، وهو بريءٌ منها.

ومن هنا، بدت لي أهمّية البحث عن منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب ودقيق، مؤسَّس على مبادئ علميّة واضحة ومقبولة عند كبار الدارسين في مجال علم الهِرْمِنيوطيقا على اختلاف مدارسهم. وعلاوة على ذلك، يجب الأخذ في الاعتبار حقيقة أن النصوص الصّوفية، كما سيتضح في ما بعد، تتطلّب تطبيقًا دقيقًا لتلك المبادئ الهِرْمِنيوطيقية العامَّة، مع ملاحظة طابعها الخاصّ وخصوصياتها اللغوية المتميّزة المتمايزة، وإلاّ فلا سبيل لبلوغ محتواها الروحي العميق، بحسب الخبرة الروحيّة التي عبّر فيها مؤلّفوها عنها.

حول لفظَيْ "هِرْمِنيوطيقا" و"صوفيّ"

يُستعمَل مُصطلَح "هِرْمِنيوطيقا" هنا بحسب معناه الأصلي في اللغة اليونانية واستعماله المتداول في العلوم اللغوية الحديثة، فقد صار هذا المصطلح شائعًا أيضًا عند الكثير من الدارسين العرب. ومن المعروف أن في اللغة العربية عددًا من الألفاظ، مثل "التأويل" و"التفسير" و"الشرح"، التي قد تقابل معنى اللفظ اليوناني "هِرْمِنيوطيقا"، إلاّ أن أيًا من هذه الألفاظ لا يعبِّر بدقّة عن المعنى الأصلي للّفظ اليوناني واستعماله في الدراسات الحديثة المعنيَّة بهذا الموضوع. وهذا لأن في تلك الألفاظ العربية إيماءاتٍ ودلالاتٍ أخرى نابعة من استعمال اللفظ في سياقات لغويّة خاصّة باللغة العربيّة، منها الدينيّة بصورة متميّزة.



لذلك فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين المعاصرين في هذا المجال تعريبَ المصطلح اليوناني لا ترجمته إلى لفظ عربي مقابل. ويلاحظ أننا نجد هناك بعضَ الاختلافات في كتابة تعريب اللفظ اليوناني. فالاسم اليوناني الأصلي هو (’ερμηνεία– hermêneía)، وهو مشتق من الفعل (’ερμηνεύειν– hermeneúein)، الذي يعني بصفة عامَّة: "شرح وتفسير وتوضيح معنى لفظٍ أو حدثٍ ما". فعند نقله إلى الحروف العربية، كُتِب هذا اللفظ اليوناني بصيغ مختلفة، فنجد هناك من كتبه "هِرْمِينوطيقا وهِرْمِنيوطيقا، أو هِرْمِينيوطيقا". وآخر الأمر فضَّلتُ مع الكثير من الباحثين الصيغة "هِرْمِنيوطيقا" إذ إنها تبدو الأكثر شيوعًا في الدراسات اللغوية.

أما بالنسبة للفظ العربي "صُوفيّ"، فهو اسم مشتق بلا شك من الأصل (ص وف). فمن هذا الأصل اشتُقَّ اللفظ "صوف" الذي يُقصد به المادّة المعروفة من شعر الخراف والحملان وما يُشبهها في صنع الملابس. وكذلك اشتُقَّ من الأصل نفسه الفعل "تصوَّف" ومصدره "تصوُّف" بمعنى "لبس الصوف". ومن المعروف أن "لبس الصوف" أصبح منذ نحو القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي علامة يُشار بها إلى حياة الزهد والتقشف التي تبنَّاها بعض الأتقياء المسلمين إشارة إلى نمط حياتهم المتمايز عن حياة الترف والبذخ المنتشرة في بلاط السلطة. هكذا، أصبح اللفظ "تصوّف" يعني الحياة الروحية التي نشأت وتطوّرت عبر التاريخ الإسلامي عامَّة، ومن ثمَّ اكتسب صبغة إسلامية في المقام الأول.

إلاّ أن هذا اللفظ اتَّخذ بفضل استعماله الواسع في سياقات مختلفة معنى أوسع حتى إنه صار الآن ترجمةً لما يُشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ (mystic, mystique, mistico, etc.)، المشتق من الكلمة اليونانية (μυστικός). فقد رأينا آنفًا أن هذا اللفظ يشار به بصفة عامَّة إلى الخبرة الروحية الباطنية أو الجوَّانية التي تنشأ داخلَ كل دين وتشكّل منه ملامحها الخاصّة. إذًا، فنحن نستعمل المصطلحات "صوفي"، "صوفية"، تصوّف"... إلخ، في المقام الأول بحسب معناها في التاريخ الإسلامي. أمَّا في بعض المواقف، خاصّة عندما تأتي مقرونة بالألفاظ "روحي أو روحاني أو باطني"، فنقصد بها الحياة الروحية العميقة (mysticism) التي تُعتبر جوهر كل حياة دينية. ويلاحَظ أن هناك عددًا من أوجه الشبه والاختلاف في الوقت نفسه بين تلك الخبرات الروحية التي نشأت في داخل الأديان العالمية المختلفة، فبها اصطبغت بصبغتها الخاصّة.

ومن هنا تبدو بكل وضوح الأهمية، بل الضرورة لتطوير منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب وواضح لإدراك المعنى الصحيح للنصوص الصّوفية الروحية المختلفة، تجنُّبًا بقدر الإمكان لخطر شائع، وهو إسقاط معانٍ غريبة أجنبية على تلك النصوص، حتى تنطِق بكل ما يطرأ على خاطر قارئها أو دارسها، وليس بما أراد منها مؤلفوها.



1 - المسألة الهِرْمِنيوطيقية: النص وإشكالياته المعرفية (Epistemological)

إن عملية فهم أي نصّ من النصوص الأدبية مُهِمَّة معقّدة شاقّة. فثمة مسافةٌ مستديمة تقع بين العالَم المعرفي أو الإبستمولوجي (Epistemological) الخاصّ بنا، وذلك الخاصّ بالمؤلف. والتغلّب على هذه المسافة يعني الشروع في رحلة تقودنا من عالمنا الروحي المألوف إلى عالم المؤلف الغريب عنّا، وبالعكس من العالم الروحي الخاصّ بالمؤلف إلى عالمنا القريب. فهذه رحلة محفوفة بالكثير من المخاطر، إلاّ أنه لا بدَّ منها إذا أردنا بالفعل فهمَ عالم الآخر البعيد. فعلى المرء إذًا، أن يحاول بقدر المستطاع، أن يدخل في العالم المعرفي الخاصّ بالمؤلف، وكذلك عليه أيضًا أن يجعل عالم المؤلف يدخل في عالمه الخاصّ، حتى يحصل له فهمٌ وإدراكٌ ما لذلك العالمِ البعيد عنه[1]. إنَّ عملاً كهذا، أو قُلْ رحلة كهذه، هو ما نعنيه عندما نتكلم عن "الهِرْمِنيوطيقا". فالهِرْمِنيوطيقا هي في الواقع طريقة إنجاز هذه الرحلة بين عالمَيْن معرفِيَّيْن أو أفقَيْن روحيَّيْن مختلفَيْن، سعيًا إلى تحقيق تداخل بل اندماج أو، أكثر من ذلك، "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons) بينهما، بحسب التعبير الشهير للعالم الألماني هانز-جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer)، المفكر المبدِع المعروف في علم الهِرْمِنيوطيقا[2].

في الواقع، إن العلوم الهِرْمِنيوطيقية قد حظيت باهتمام واسعٍ في الفلسفات الحديثة والمعاصرة بفضل جهود عدد كبير من المفكّرين البارزين الذين أضافوا الكثير من التبصّرات المبتكرة المُبدعة المتجددة في مجال العلوم الهِرْمِنيوطيقية.

---

(1) هناك بيبليوغرافيا واسعة في مجال الهرْمِنيوطيقا، انظر بعض المراجع الأساسية:

Marc Tardieu (ed.), *Les règles de l'interpretation*, Du Cerf, Paris, 1987; John C. Mallery, Roger Hurwitz, Gavan Duffy, "Hermeneutics: From Textual Explication to Computer Understanding?", in *The Encyclopedia of Artificial Intelligence*, ed. by Stuart C. Shapiro, New York, John Wiley & Sons, 1987, (see: *http/www/jcma@ai.mit.edu*); AA.VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Du Cerf; Paris, 1992; Jean Grondin, "Herméneutique", in *Les notions philosophiques*, dirigé pas Sylvain Auroux, Presses Universitaires De France, Paris, 1998 (1st ed. 1990), vol. II/tome 1, pp. 1129b-1134a; Gaspare Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Citta' Nuova, Roma, 1997 (1st. ed. 1990); Gaspare Mura (ed.), *Testo sacro e religioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2006.

(2) انظر:

Hans-Georg Gadamer ,*Truth and Method*, Continuum, New York, 1997, p. 302.



نذكر بعضًا من هؤلاء المفكّرين على سبيل المثال لا الحصر: فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834)، الذي يُعد حقًّا مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، وڤيلْهِلْم ديلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت1911)، ومارتن هايدجر (Martin Heidegger) (ت1976)، وهانز-جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت2002)، وجاك درّيدا (Jacques Derrida) (ت2004)، وبول ريكور (Paul Ricoeur) (ت2005)، وأُمبرتو إيكو (-1932) (Umberto Eco...)، وآخرين كثيرين.

هكذا، فقد أصبح علم الهِرْمِنيوطيقا نقطة مركزيّة في كل مجالات العلوم الإنسانية عامَّة، بل وحتى في ما يُسمَّى العلوم الرياضية البحتة والتجريبية الإمبريقية (Empirical)، كالفيزياء والكيمياء... إلخ. فكانت هذه العلوم قد اعتادت أن تَعتمد بصورة حصرية على المنهج الرياضي التجريبي فحسب، إلّا أنها أصبحت الآن بدورها تهتم بالبعد الهِرْمِنيوطيقي الذي أصبح ضروريًّا لها من أجل امتلاك فهمٍ أكثرَ اكتمالًا لأبعادها العلمية.

في ضوء هذه التبصُّرات (Insights) الهِرْمِنيوطيقية الجديدة، بات أوضحَ الآن أنه ليست فقط عملية "الترجمة" لنصٍّ أدبيٍّ هي وحدها ما تُسمَّى عملية "هِرْمِنيوطيقية أو تأويلية لذلك النصِّ"، (أو عملية "خيانة" له، بحسب مقولة شهيرة في هذا الصدد). لقد أصبحنا ننظر الآن إلى كل فعل من الأفعال الإنسانية، من القراءة إلى التفكُّر وإلى الكلام، وحتى إلى الأعمال المادية المحضة، على أنها حقًّا "أفعالٌ تأويلية"، أي مقاربةٌ هِرْمِنيوطيقية للوجود. والواقع أننا من خلال عمليات كهذه نحاول أن نستولي على، بل وأن نُمسك بِـ"الوجود الخارجي"، أي بكل ما يقع في الواقع خارج ذواتنا وما نعثر عليه في تجربتنا الحياتية الكلّيَّة، لكي "نترجمه"، أي ننقله إلى عالمنا الداخلي من مفاهيمنا وأحاسيسنا وكلماتنا.. إلخ، أي إلى عالمٍ مألوف ومعروف لدينا. وهكذا، فكل عملية إنسانية من الفهم والمعرفة، بل قل كل عَملية إنسانية في حدّ ذاتها، يُنظر إليها وتُفهم الآن على أنها مقاربة هِرْمِنيوطيقية للوجود أولًا وأخيرًا، وهي مقاربة يعوقها دائمًا الكثير من الإشكاليات. وعلى هذا الأساس، فبإمكاننا أن نَستنتِج أنَّ التعريف المشهور للإنسان الذي وضعه الفيلسوف اليوناني الشهير، أرسطو (322-384 ق.م.)، قائلًا بأن: "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ أو عاقلٌ" (logikòs)، يمكن، بل يجب، في رأيي، أن تُعاد صياغته في تعريفٍ أشملَ وأكمل. في الواقع، إننا الآن صرنا ننظُر للإنسان على أنه في جوهره "كائنٌ هِرْمِنيوطيقيٌّ" (hermeneutical being)، أي هو ذلك الكائن الذي يمكنه، بل يلزمه أن يُترجم الوجود (being)- أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته الوجودية محوّلاً إياه إلى عالَمه الخاصّ الداخلي لكي يُدرِكه ويفهمه. وهكذا، فإنَّ الإنسان من هذا المنظور



يبدو أنه المُؤوِّل والمُترجم (interpreter) الأكبر والمركزي للوجود بأكمله. فهنا نصل إلى بعض من أعمق التبصُّرات في البنية الأنطولوجية للإنسان، وهي تبصرات ترد في الكثير من النظريات الفلسفية والدينية قديمًا وحديثًا. ومن المعروف أن هذا الموقف كان آخر ما توصّل إليه أحد كبار المفكّرين المحدَثين في مجال الهِرْمِنيوطيقا، وهو الفيلسوف الألماني مارتن هايدجر (Martin Heidegger)، المذكور آنفًا. فقد قال هذا الفيلسوف إن الوجود العامَّ يُظهِر ذاته من خلال الفكر - لوغوس (logos)؛ والفكر - لوغوس بدوره يجد تعبيره الأصدق ومستقرَّه الأمين في الكلمة الإنسانية التي تصير، بحسب عبارته الشهيرة، "مسكن الوجود" (the dwelling of being)، لأن الكلمة الإنسانية في أصلها تنبع من الفكر - لوغوس ذاته فتعبّر عنه وتحمل معناه الأصلي[1].

وينبغي أن يشار هنا إلى أن رؤية شبيهة بهذه توجد بشكل أو بآخر في بعض التبصّرات الصّوفية، كتلك التي قال بها الصّوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م). فقد تكلَّم هذا الصّوفي عن الإنسان بوصفه "البرزخ الأعظم" (the greatest isthmus) (والبرزخ، كما هو معروف، لسان ضيق من الأرض يربِط بين برّ وبرّ عبر المياه). فالإنسان، في رأي الشيخ الأكبر، هو ذلك الكائن الذي يربِط بين العالم الإلهي العُلوي والعالم الأرضي الدّنيوي، لأنه هو الرابط المترجِم بينهما، فإنهما فيه يلتقيان[2]. فلا شك أن تفصيلاتٍ أبعدَ سعةً في هذا الموضوع قد تأتي بفائدة عظيمة من أجل رؤية مقارنة بين أنماط مختلفة من التراث الروحي الصّوفي الوارد في شتى التقاليد الروحية (mystical traditions) في مختلف الأديان العالمية.

في ضوء كل هذه التطوّرات المعرفية (epistemological)، علينا قبل كل شيء أن نستبعد الفكرة الساذجة الشائعة بأن النصّ ليس إلاّ مجرد مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلّف. بحسب هذه الرؤية، فإن كلمات النصّ تقدِّم تعبيرًا واضحًا مباشرًا لقصد المؤلّف ورؤيته. من ثم، يُتصوَّر عند الكثير أن فهم المعنى الحرفي للنصّ من خلال قراءة حرفيّة (literal reading) لألفاظه، يستلزم بطريقة ضرورية شبه آليَّة فهمَ رؤية المؤلف نفسها. في الواقع، إنَّ هذه الطريقة التبسيطية في فهم النصوص تُؤدِّي

(1) هذه الفكرة توجد في المرحلة الأخيرة من تفكر مارتن هايدجر، انظر:

Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [Lettera sull'umanesimo] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [*La dottrina di Platone sulla verità*], Bern, 1947, Italian translation of F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pp. 267-269.

(2) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998.



آخر الأمر إلى تناقضات شديدة بين النصوص نفسها أو إلى تصرّفات شديدة التعسّف بها من طرف قرّائها. وكذلك، علينا أن نستبعد أيضًا الفكرة الرومانسية الكثيرة الشيوع أيضًا بين قراء النصوص الصّوفية، وهي أن هناك إمكانية لـ"ترابط فطري" أو "تواصل مباشر" بين القارئ والمؤلف (أو قُل "روح" المؤلّف)، وكأن هناك تواصلًا بين تلك الأرواح المتباينة. فبناء على ذلك، يَتصوَّر القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدْسه الداخلي (inner intuition)، أو الشعور الجوَّاني (empathy)، أو على قدرته على التقمّص (identification) بـ"روح" المؤلف، يصير بإمكانه إدراك وفهم العالم الخاصّ بالمؤلف وتبصّراته الباطنيّة (interior insights)، وكأن هناك إلهامًا مباشرًا يأتيه من طرف المؤلّف نفسه، أو قل من روحه. ومن ثم، يتصوّر المرء أنه بإمكانه أن يتوصَّلَ إلى المعنى الحقيقي للنص الصّوفي ومضمونه الروحي بطريقة حدسية باطنية وجوّانية محضة.

في الواقع، إننا أصبحنا الآن على وعْيٍ أكبر بأن مقاربات كهذه تنتهي بالمرء إلى أنه لا يجد في آخر الأمر إلاّ ذاته وعالَمَه الداخلي الخاصّ به مُسقَطًا على ذلك النصّ، فلن يجد أبدًا العالَمَ الخاصّ بالمؤلف وتبصُّره المتميِّز[1]. إلّا أنَّ مواقف كهذه لا تزال شائعةً بين القُرَّاء الهواة للنصوص الصّوفية بصورة مُدهشة، وكأن النصوص الصّوفية يجوز التصرُّف فيها بكل حريّة وتعسُّف من دون أي ضابط من الضوابط، حتى صارت عُرضة محضة لأهواء أي قارئ من القرّاء. ويُلاحظ كذلك أن هؤلاء القُرَّاء الهواة يقفزون من مؤلف صوفي إلى مؤلف آخر، ومن نص صوفي إلى نص آخر، واجدين في كل ذلك الرؤية نفسها الصّوفية والخبرة الروحية نفسها، أو أيَّ شيء آخر يطيب لهم أن يجدوه. زد على ذلك أننا حتّى في قراءة الكثير من الأعمال العلميّة الجادَّة في التصوّف كثيرًا ما نتوقّف متسائِلين: "ولكن، على أي أساس أو علة، اختار هذا الدارس نصًّا كهذا ليدعم وجهة نظره تلك؟ هل تمَّ ذلك على أساس حَدْسِه الشخصي، أو ميله المتفرّد، أو ذوقه المتميز فحسب؟ أم لأن نصًّا كهذا بالفعل اتَّضح أن له أهمّية أساسيّة في كامل سياق كتابات ذلك الصّوفي بعينه؟ هل قدم الدارس دليلًا مقنعًا لما يقول؟". وعلى أية

---

(1) وفي هذه القضية، أي العلاقة بين النص ومؤلفه، لا أتفق مع ما كتبه نقاد ما بعد البنيوية ولا سيما المدرسة التفكيكية التي تعزل النص عن مؤلفه عزلًا تامًّا وتفسّره وكأن المؤلف لم يكن. من أمثالهم رولان بارت (Roland Barthes) (ت1980) الذي كتب مقالته الشهيرة بعنوان واضح الإشارة: "موت المؤلف" (1968)، وغيره كثيرون ممن احتذوا المنهج نفسه، انظر:

Roland Barthes, *La mort de l'auteur* (1968) (Italian translation, *La morte dell'autore*, in *Il brusio della lingua*, Einaudi, Torino, 1988).



حال، فإن مثل ذلك الادّعاء يجب إثباتُه ببراهين وأدلّة نصّيّة واضحة، وليس بمجرد افتراضات حدْسية. وأخيرًا، وإحقاقًا للحقِّ، فعلينا أن نُقِرَّ بأنه نادرًا ما نجد إجابة شافية على هذه التساؤلات من جانب الكثير من الدارسين في مجال التصوّف. من ثم، فإننا نرى أن هناك حاجة ماسَّة لوضع مبادئ واضحة لِهِرْمِنيوطيقا، أو قل لقراءة تأويليّة للنصوص الصّوفية.

في الواقع، إننا الآن نجد إجماعًا واسعًا بين الدارسين على حقيقة جليّة قد تكون بديهيّة، وهي أننا لا يمكننا الوصول إلى العالم الداخلي الخاصّ بالمؤلف أو رؤيته الباطنيّة إلا من خلال النصِّ الفعلي الذي وصل إلينا منه، فليس هناك طريقة أخرى خارجة عن ذلك. إنَّ احترام "موضوعيّة النص" يُنظَر إليها الآن على أنها الخطوة الأوّلية والأساسيّة في عمل هِرْمِنيوطيقي جادّ. فكل المعلوماتِ التي قد نحصل عليها عن المؤلّف من خارج نصّه قد تُساعِدنا في فهم شيءٍ ما من عالم المؤلف وظروف حياته وعصره.. إلخ، إلاّ أنه في نهاية الأمر لا يبقى لنا إلاّ النصَّ وحده، فهو المرجع الأساسي والمفتاح المحوري للتطلُّع والتعرُّف على العالم الداخلي للمؤلّف. وفي مقدمة قضية "موضوعية النص" تأتي قضيّة تحقيق النص في ذاته، أي الحصول بقدر الإمكان على النصِّ كما كتبه مؤلّفه، مع تنقيته من كل التصرّفات والأخطاء التي تعرّض لها عبر التاريخ. فهذا العمل التحقيقي قد شغلني سنوات طوالًا لكي أقدّم للقراء الكرام ديوان ابن الفارض على صورته الأصليّة عبر عدد ضخم من الاختلافات التي وجدتها في شتى المخطوطات القديمة والنشرات الحديثة له، كما سنرى في ما بعد. وهنا أقول بكل صراحة: ما أحوَجَنا إلى مثل هذا العمل التحقيقي الجادّ في مجال النّصوص الصّوفية! إن معظم هذه النّصوص المتداولة بين أيدينا ليست محقَّقة بالقدر العلمي الكافي أو تكون قد أجريت عليها عملية تحقيقية سطحية وغير كاملة.

والحقُّ أن العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة أثبتت أن النصَّ ليس مجرَّد تراكم عشوائيّ من كلمات منفصلة بعضها عن بعض، بل له اتِّساق داخلي وبنية متماسكة عليهما رُكِّب النصُّ العام وبنيته الأساسيّة. إذًا، فقط عند إدراك وفهم هذا التناسق السياقي الداخلي في النصِّ يمكننا فهمه فهمًا صحيحًا وأعمق. فقد أثبتت العلوم الهِرْمِنيوطيقية كذلك أنَّ كلَّ لفظٍ في النصِّ يأتي مرتبطًا بالألفاظ الأخرى ارتباطًا وثيقًا عبر علاقات محددة، قصَدها المؤلّف، بكامل الوعي أو لا، لكي يعبِّر بها عن عالمه الداخلي وخواطره الباطنية. إذًا، فقط في داخل هذا السياق النصّي الخاصّ يكتسب كلُّ لفظ وعبارة معناه الكامل الحقيقي الذي قصده المؤلّف في التعبير عن خبرته الداخليّة. من ثم، لِكَيْ نفهم نصًّا ما علينا أن نتبيّن قبل كل شيء بنيتَه الداخليّة، من خلال توضيح موقعِ كل لفظ



في سياقه والطريقةَ التي يتراصف بها مع غيره من الألفاظ، ومع إبراز المعنى الخاصّ الذي يكتسِبُه كل لفظ من تلك الألفاظ في داخل شبكة تلك العلاقات النصّيّة، أو لنقل، في داخل نسيجِ النصِّ الكلّيِّ. وعلى هذا، فإن أيضاح البنية اللغويّة لنصٍ ما يُعتبَر الآن الخطوةَ الأولى والأساسية التي يمكننا من خلالها فقط أن نتوصَّل إلى محتواه الصحيح، ومن ثم، (ولكن ينبغي علينا أن نزيد دائمًا: "بشكل ما") إلى عالم المؤلف الداخلي أو تبصّره الباطني. والحقيقة أن الكلمات والعبارات اللغويّة يمكن قراءتُها وفهمها، بقدر المستطاع، فقط في شبكة علاقاتها الدلالية التي تحدِّد معانيها الأصلية التي كانت في ذهن المؤلّف عند تأليفه النص.

وعلاوة على ذلك، يجب أن يؤخذ في الاعتبار أيضًا أنَّ كل مؤلّف يأتي بالضرورة ودائمًا جزءًا من سياق لغوي تاريخي أشمل. من ثم، فإن لغةَ كل مؤلّف تأتي بالضرورة كتعبيرٍ عن موقفٍ لغوي تاريخيّ معيَّن. فهذه حقيقةٌ قد صارت ذات أهميّة كبرى في العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة[1]. على سبيل المثال فالشاعر الصّوفي عمر بن الفارض، الذي عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، لم يخترع اللغة الصّوفية من عنديَّاتِه المطلقة المحضة، إنما استقبلها هو ذاته من التراث اللغوي الصّوفي السابق عليه، فأصبح محتومًا عليه أن يتفاعل ويتعامل معه بأية طريقة من الطرق كي يعبِّر عن رؤيته الذاتيّة الخاصّة وتجربته الفريدة. إذًا، فعلى الباحث الجادِّ أيضًا أن يحاول، بقدر المستطاع، أن يسترجع تركيب السياق التاريخي المحيط بالمؤلف وكيفية تفاعله معه، كي يحصل على إدراك أشمل وأصحَّ لموقفه الصّوفي وأصالته، ومن ثم على فهم أعمقَ لتجربته الصّوفية ورؤيته الخاصّة به. إن علم الهِرْمِنيوطيقا في الواقع جعلنا جميعًا على وعيٍ أكثر إدراكًا لحقيقة أساسيّة، ألا وهي أنَّ الإنسان يثبت دائمًا في جوهره أنه "كائن تاريخي" في الأساس، وأنه سيظلّ كذلك، فلا بدَّ له من أن ينمو ويتفاعل من أوله إلى آخره داخل إطارٍ معين من الزمان والمكان، هو التاريخ.

إن مقاربة هِرْمِنيوطيقية كهذه يجب أن تقودنا في النهاية إلى ما سمَّاه العالِم الهِرْمِنيوطيقي غادامير "انصِهار الآفاق" (fusion of horizons)، أي انصهارِ أفقِ المؤلف المعرفي وأفقِنا نحن قُرّاؤه. فعند هذه النقطة فحسب يمكننا أن نقول إنَّ تلك الرحلة الروحيّة الاستكشافيّة التي بدأناها للوصول إلى عالم المؤلّف الروحي وواصلنا حتى الرجوع منه قد أُكمِلت، وأنَّ التواصل بين العالمَيْن، عالمه وعالمنا، قد تمَّ وتحقّق.

---

(1) كما أثبته عدد من النقاد البنيويين التوليديين من أمثال لوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) (ت1970) في عدد من كتاباته، ولا سيما كتابه "نحو علم اجتماع للرواية"

Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.



ومع ذلك، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمّ الوعي أيضًا بأن "انصهار الآفاق" هذا لا يمكن تحقيقه بصورة كاملة أبدًا. والحقيقة أن المرء يجد نفسه في عمل هِرْمِنيوطيقيّ، أو قلْ في عملية تأويلية مستمرّة ومتجدّدة للنصوص لا نهاية له، وكأننا ما زلنا في نموّ متزايد ومتصاعد لفهمها وإدراكها. وذلك لأن آفاقنا في فهم أيّ نصٍّ من النّصوص تنمو دائمًا وتتّسع نحو آفاقٍ جديدة ذات أبعاد أعمق وأوسع. فهذه بالضبط هي "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية" (hermeneutic circle) التي تكلّم عنها مؤسِّس العلوم الهِرْمِنيوطيقية الحديثة، العالم فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت1834). فقد طال اهتمامُه بما سمَّاه "الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المتصاعدة"، حيث يتمُّ فهم النصِّ فهمًا متناميًا ومتّسعًا، وأكثر شمولًا ووضوحًا كلما تكرّرت قراءته على مستوى كلّيته وجزئياته.

وكان من منطلق مفهوم هِرْمِنيوطيقي كهذا أنني حاولت، وما زلت أحاول، فهم العالَم الروحي للشاعر المصري الصّوفي الكبير عمر بن الفارض (ت632هـ/ 1235م). فقد بذلتُ جهدًا كبيرًا في إعادة فهمه، أو قُلْ في إعادة إدراك رؤيته الصّوفية وتجربته الخاصّة بطريقة جديدة وأكثر ملاءمة لطبيعة نصِّه الصّوفي. ومن المعروف أن ابن الفارض شاعر صوفي متميّز وصعب الفهم، قد جعل الكثير من دارسيه يعترفون بأن لغته مستعصية إلى أبعد درجة، وأن عباراته غامضة إلى أقصى حدّ. لذلك رأيتُ أن الحاجة ماسّة إلى إعادة دراسته في ضوء منهج لغوي جديد متعمّق.

فقصدي هنا ليس القيام بمناقشة قضايا هِرْمِنيوطيقية بشكل مجرد فحسب، وإن لم يكن بد من أخذها في الاعتبار أيضًا، بقدر ما أريد أن أعالج هنا بعض القضايا الهِرْمِنيوطيقيّة من خلال عمل ملموس على نصٍّ معيَّن. وكان هذا موضوع دراستي التحليليّة لأشعار ابن الفارض الصّوفية التي أسفرت عن نتائج مهمّة لها شأن في تجديد فهم هذا الشاعر الصّوفي العظيم. وفي ما يلي سأقدّم ملخّصًا لأهم نتائج دراستي فيه.

2 - المقاربة الصّوفية: التجربة واللغة

عند التعامل مع نصٍّ صوفي، ينبغي على المرء، بحسب ما أوضحنا سابقًا، أنْ يكون على إلمامٍ كافٍ باللغة الصّوفية، وطابعها المتميّز وصيغها المتعدّدة المعقّدة. والحقّ أنّ اللغة الصّوفية لها دلالاتها الخاصّة التي تطوّرت عبر التاريخ حتى اتخذت درجة عالية من الرمزية، التي كان يفهمها في العديد من الأوقات فقط من كان لديه القدر الكافي من الخبرة الروحيّة والمعرفة الصّوفيّة. لذلك، ينبغي علينا أن نقدّم هنا بعض السمات



العامّة للغة الصّوفية وتطوّرها عبر التاريخ حتى ندخُل، ولو قليلًا، في العالم المعرفي الصّوفي[1].

لا شك أن النص القرآني كان منذ البداية المحور المركزي لحياة المسلمين الدينيّة. ففهم النصِّ القرآني صار منذ بداية التاريخ الإسلامي الشغل الشاغل للعلماء المسلمين، ومن ثم أصبحت قضية تفسير وفهم النص القرآني من أهم القضايا لديهم[2]. وعلى هذه الشاكلة نفسها، فالنص القرآني كان كذلكِ المنطلق الأول للتجربة الروحية عند المتصوّفة والركن الركين لتشكيل لغتهم وتطوّرها. فهذا الموقف أصبح الآن حقيقة مقبولة على نحو شبه إجماعي من قبل علماء ودارسي التصوّف الإسلامي شرقًا وغربًا، فأصبح موقفًا شائعًا، خاصّة بعد الدراسات التي قدّمها المستشرق الفرنسي الشهير، لويس ماسينيون Louis Massignon)) (ت1962)، في مجال التصوّف الإسلامي. فقد أشار ماسينيون بحقّ إلى الدور المهمّ الذي أدّته قراءة النصِّ القرآني لاستنباط معانيه العميقة عَبْر قراءة متواصلة ومتكرّرة، وتأمُّل دؤوب ومطوَّل فيه في البيئات الصّوفية. ومعنى هذا أنهم كانوا يسعَون من خلال تلك القراءة المتواصلة والمتكرّرة إلى استيعاب تلك المعاني، بل وحتى تقمّصها بصورة كاملة. وكانت هذه ممارسة قد انتشرت لدى الزهّاد الأوائل فما سُمّي بـ"مجالس الذكر"، حيث يُجرى فيها ذكرُ أسماء الله الحسنى حتى تتشبّع بها صدور الذاكرين. فقد تطوّرت هذه الممارسة الأولى في ما بعد إلى ما عُرف بـ"حلقات السماع الصّوفي". وقد لاحظ ماسينيون أيضًا أن هذه الممارسة تُشبه بشكل كبير القراءة المتواصلة وغير المنقطعة للكتاب المقدس (*lectio divina*)، التي

---

(1) من أجل مدخل الى هذا الموضوع انظر:

Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954). Id., *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1975, 4 vols. (1st ed. P. Geuthner, 1922, 2 vols.); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et language mystique*, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991 (1st ed. 1970); Gerhard Bōwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam - The Qur'ān-ic Hermeneutics of the ūfī Sahl At-Tustarī* (d. 283/896), Walter De Gruyter, Berlin/New York, 1980.

(2) في قضية التفسير القرآني انظر:

Andrew Rippin, "Tafsīr", in EI2 X 83b-88a; Claude Gilliot, "Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval", in *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. by Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden, 2002, vol. II. 99b-124a, especially "Mystical exegesis", 118b-120b.



كانت ممارسة شائعة عند الرهبان المسيحيين المتواجدين في بلاد الشرق الأوسط من قبل ظهور الإسلام[1].

ومن جانبه، يتّفق العالم العراقي، الأب بولس نويا (Paul Nwyia) (ت1980) المعروف أيضًا بدراساته الواسعة العميقة في مجال التصوّف، مع أستاذه ماسينيون على أهمية تقنيّة الاستنباط هذه للتوغّل المتعمّق في معاني الألفاظ القرآنيّة. إلاّ أن الأب نويا أعطى أهمية كبرى للتجربة الذاتيّة والذوق الشّخصي والممارسة الفعليّة كوسائل متميّزة لدى المتصوّفة للولوج إلى النصِّ القرآني بحثًا عن معانيه العميقة وأبعاده البعيدة. إنَّ اللغة الصّوفية، كما يقول نويا، تولَّدت من تجربة مَعيشة، تتصالح وتتوافق فيها الكلمات والحقائق، ويعاد فيها خلقٌ مبدِعٌ للصّور والرموز على نحو مستمرّ عبر كل تجدد للتجربة الروحيّة. فيرى نويا أنَّ المتصوّفة كانوا أكثر نجاحًا من غيرهم من الشعراء والأدباء العرب في خلق لغة حيّة للتعبير عن تجربة مَعيشة حقًّا[2].

وبعد دراسات لويس ماسينيون وبولس نويا يمكننا القول بأن هذا الموقف الذي يُثْبت أن النصَّ القرآني كان المصدر الأوّل للمصطلحات الصّوفية أصبح مقبولًا ومتداولًا لدى الباحثين في التصوّف الإسلامي، وإن اختلفت طرق شرحه.

بالإضافة إلى ذلك، فعند دراسة موضوع تكوين الخبرة الصّوفية ولغتها فعلى المرء أنْ يضع في اعتباره، إلى جانب العمل الداخلي، عنصر التأثير الآتي من الخارج، من البيئات الثقافيّة المحيطة به، خاصّة تلك المسيحيّة والغنوصيّة المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط آنذاك. فمن مصادر تاريخيّة عدّة يبدو أنّ المتصوّفة أو قل الزهّاد الأوائل كانوا في تفاعل شبه دائم مع تلك البيئات الدينيّة المختلفة وبها تأثروا. فهذه حقائق تاريخيّة أصبحت الآن، بعدَ مناقشات طويلة في الماضي، مقبولة ومسلّمًا بها على نحو عام لدى علماء تاريخ التصوّف. ومن خلال هذه العملية التكوينيّة المعقّدة، تطوَّر في بيئات المتصوّفة الأوائل تأويل رمزيٌّ متنوّع للنصِّ القرآني منذ وقت مبكر. وهناك مثال بارز، واضح كل الوضوح لهذا التقدم اللغوي الصّوفي المبكر، وهو التفسير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق (ت148هـ/ 765م)، الذي يُعدُّ الإمام السادس للشيعة الإمامية (الاثنا عشرية)، كما ينظُر له أهل السنة على أنه مرجعيّة مهمّة في الفكر الإسلامي، ويعدّه الصّوفية أيضًا كبيرهم ومرجعيتهم الحكيمة، فتفسيره وجد قبولًا واسعًا لديهم في زمانه وفي البيئات المتصوّفة اللاحقة[3]. ويشير جعفر الصادق في بداية تفسيره إلى

---

(1) انظر: Massignon, *Essai*, pp. 12.45–49.104–105.

(2) انظر: Nwyia, *Exégèse*, pp. 312–313.

(3) نص هذا التفسير موجود في كتابَي حقائق التفسير، وزيادات حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن =



أن النصَّ القرآني نصٌّ متعدّد الدلالات، أي إنَّ كلماته وعباراته من الممكن أنْ تُقرَأ على مستويات مختلفة من الفهم، طبقًا للمنابع الإدراكيّة الخاصّة بكل قارئ. والواقع أن التفسير التقليدي من قَبْله كان قد أشار إلى أنَّ العبارات القرآنيّة تحمل على الأقل وجهين: وجهًا ظاهرًا قائمًا على فهمه فهمًا حرفيًّا، وآخر باطنًا قائمًا على فهم أعمق لألفاظه. أما جعفر الصادق فقد ذهب قُدُمًا عندما ماز بوضوحٍ بين أربعة مستويات لقراءة النص القرآني إذ قال:

"كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق: فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء"[1].

ومن الملاحظ أن المستويات الأربعة التي ماز بينها جعفر الصادق في فهم النص القرآني تحمل تشابهًا كبيرًا بطريقة تفسير الكتاب المقدّس (Bible) عند المفكّرين اليهود أولًا، ثم المسيحيين من بعدهم. ومن المعروف أن التأويلات الكتابيّة المتداولة عند آباء الكنيسة قد تأثّرت بالتأويلات اليهوديّة، فتمركزت حول أربعة معانٍ أو مستويات للنصِّ الكتابي (Biblical)، التي أصبحت في ما بعد كلاسيكيّة في الفكر المسيحي. وهذه المعاني الأربعة تترتّب على النحو الآتي: هناك المعنى الحرفي/ التاريخي (literal / historical) الذي يعتمد المعاني الحرفية للنصِّ الكتابي؛ وبعده المعنى التمثيلي/ الروحي (allegorical / spiritual) الذي يُبرز المعاني الروحية المتضمّنة فيه من خلال رموزه (symbols)؛ ثم المعنى المجازيّ/ الأخلاقي (tropological / moral) الذي يُبرز التوصيات الأخلاقية الواردة فيه؛ وأخيرًا، هناك المعنى المتسامي/ الأُخروي (anagogical / eschatological) الذي يُومئ إلى الحقائق العالية والأخروية المشار إليها في النصِّ الكتابي. وعبَّر عن هذه المعاني الكتابيّة قول شهير منسوب للقديس أوغسطين (ت430م):

"المعنى الحرفي يشير إلى ما حدث، والمعنى الرمزي يشير إلى ما يجب أن تؤمن

= السلمي (ت412هـ/ 1021م)، ولها طبعات عدة. إلا أننا اعتمدنا على نشرة: علي زيعور، الإمام جعفر الصادق كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسلمي الشافعي، دار البراق، بيروت، 2002. على كل حال هناك بعض الاختلافات حول نسبة هذا التفسير للإمام جعفر الصادق. وكان قد نشر هذا التفسير أيضًا:

Paul Nwyia, "Tafsīr Ǧaʿfar al-Ṣādiq", *Mélanges de l'Université St-Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, t. XLIII, fasc. 4, 1968, pp. 181-230.

(1) انظر:

Nwyia, "Tafsīr", p. 188.



به، والمعنى الأخلاقي يشير إلى ما يجب أن تفعله، والمعنى المتسامي الأخروي يشير إلى أين ستذهب في الآخرة"[1].

ويُلاحظ أنه كثيرًا ما دخل في البعد الأخروي العديد من التفسيرات الغنوصيّة (gnosis) المنتشرة في بلاد الشرق الأوسط في ذلك الوقت[2]. وتكفي هنا هذه الإشارة الوجيزة إلى أوجه الشبه بين طرق تفسير النصوص المقدّسة في اليهوديّة والمسيحيّة لبيان مدى التأثر الذي دار بين البيئات الثقافية والدينية المختلفة في بلاد الشرق الأوسط قبل التاريخ الإسلامي. ومن المعروف أن ذلك الإنتاج الثقافي صار الخلفيّة الثقافية التي نشأت فيها العلوم الإسلامية المختلفة في شتى مجالاتها. ويبدو أن الشكل الرباعي الذي تبنَّاه الإمام جعفر الصادق في تفسير النص القرآني يحمل أثرًا من تلك الخلفيّة الثقافيّة. إلا أن هذا موضوع يتطلّب المزيد من الدراسة، ولا يتّسع لها المجال هنا.

في ضوء هذه المقاربة التفسيريّة للنصّ القرآني، تطوّرت على أيدي المتصوّفة تبصُّرات جديدة فيه، نجد أكثرها أهمية ما عُرف بـ"علم القلوب" (knowledge of hearts). فلقد لاقى الاستبطان الباطني (introspection) للنفس البشرية اهتمامًا بالغًا ومبكرًا في حلقات المتصوّفة. فأدَّت هذه الرؤية الاستبطانيّة إلى إيجاد علم جديد، وهو ما سُمِّي في ما بعد بعلم "المقامات والأحوال"، أي العلم الذي يدرس الحالات الباطنيّة للنفس البشريّة من أمثال الصبر والخوف والرضا والتوكّل والورع والحبّ... إلخ[3]. وفي هذا الصدد يجب أن يلاحَظ أيضًا أن هذا الاستبطان الصّوفي لم يُجْرَ على أساس تحليل النفس البشريّة بواسطة مقاييس علمية عقلانيّة، كما هو الحال في علم النفس الحديث. إنما أُجريَ ذلك الاستبطان النفسي عند الصّوفية دائمًا في ضوء الكتاب الموحَى به، أي القرآن الكريم، الذي صار في نظر الصّوفيّة المُرشِد الحقيقي للسلوكيات الإنسانيَّة والمرآة الصادقة لأسرار النفس البشريَّة. فعبر هذه الاستكشافات لباطن النفس البشريّة تطوَّر في الأدب الصّوفي، خاصّة عند أصحاب المصنَّفات

---

(1) النص الأصلي للعبارة باللغة اللاتينية مع ترجمتها إلى الإنجليزية هو الآتي:

"*Littera gesta docet; quod credas allegoria; moralia quod agas; quo tendas anagogia*"; [The literal sense teaches what happened; the allegorical what you have to believe; the moral what you should do; the anagogical where you are going in the end], from the website.

(2) انظر: Gilliot, "Mystical exegesis", pp. 118b–120b.

(3) لمزيد من التفاصيل عن مفهوم المقامات والأحوال انظر دراسة تحت إشرافنا: أحمد حسن أنور، نشأة وتطوّر المقامات والأحوال حتى نهاية القرن الخامس الهجري، رسالة دكتوراه غير منشورة، كليّة الآداب، جامعة المنوفيّة، 2010.



الصّوفية الكبرى، معجمٌ روحيٌّ ثرِيّ تُوصف وتُعرض فيه بكل دقّة الحالات والأطوار الروحية التي تطرأ على كنه النفس البشرية[1].

وإثر ذلك كله، تطورت اللغة الصّوفيّة تطورًا بالغًا في اتجاهات مختلفة. فهناك ما يُسمَّى الجَفْر أي علم الحروف، الذي يتعامل مع المعنى الرمزي المتضمّن في الحروف الأبجدية بوصفها المكوِّنات الأساسيّة للأشياء، فمن خلالها نعرف طبائع الأشياء. أما لغة الحب فقد وجدت استعمالًا خاصًّا عند الصّوفية إذْ إنهم اتَّخذوا من الصّور الغزليّة التقليديّة في الأدب العربي رموزًا عديدة ومتنوّعة للتعبير عن الحب الصّوفي. زد على ذلك أنه مع مرور الزمن دخل الكثير من المصطلحات الفلسفيّة في اللغة الصّوفية مما أثراها عمقًا وسعةً. فكل هذه التطوّرات الجديدة ظهرت على نحوٍ جَليّ في كتابات المتصوّفة منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لدى علماء التصوّف من أمثال أبي القاسم الجنيد البغدادي (ت298هـ/ 910م)، والحسين بن منصور الحلاج (ت309هـ/ 922م)، والحكيم الترمذي (ت320هـ/ 932م)، وحتى في مؤلفات حجّة الإسلام، أبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م)، وآخرين كثيرين. وعلى هذا النحو استطاع المتصوّفة خلق لغة خاصّة بهم مليئة بالإشارات الباطنيّة التي لا يستطيع فهمها إلا من سلك طريقتهم الخاصّة. وقد نمت هذه اللغة الرَّمزيّة بمهارة فائقة في البيئات الصّوفية، حتى تمكَّن المتصوّفة من خلالها أن يعبّروا عن/ ويكتموا في الوقت نفسه ما كُشف لهم من مواجيدهم الذَّاتية ومعارفهم المتميّزة ومكاشفاتهم الباطنية. وكان قصدهم في ذلك تجنُّب الإفصاح عن أسرارهم أمام عامَّة الناس، خاصّة أمام أهل الظاهر من العلماء، أي الفقهاء، الذين كانوا يعارضون الصّوفية أشد المعارضة بتهمة أنهم قد خرجوا عن الدين القويم فضلوا مع الضالين. هكذا، أصبح لا بد للصوفية أن يقيموا دفاعًا وسترًا لأنفسهم ومذهبهم. فهناك أدب صوفي غزير واسع في هذا الصدد.

وقد وصل المسعى التأويلي الصّوفي هذا إلى مستواه الأعلى على يد الصّوفي الأندلسي الشهير، الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي (ت638هـ/ 1240م)[2].

---

(1) انظر: Massignon, La passion de Hallâj, vol. III, pp. 27–29; Nwyia, Exégèse , pp. 171–173.

(2) هذه صيغة اسمه الصحيحة كما يكتبه هو بخطه. من أجل مدخل إلى فلسفة ابن العربي الصوفية، انظر:

Abū l-ʿAlāʾ ʿAfīfī, *The Mystical Philosophy of Muḥyid'Dīn Ibnul-ʿArabī*, Cambridge University Press, Cambridge, 1936; Michel Chodkiewicz, *Le sceau des saints*, Gallimard, Paris, 1986; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination*, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989; Id., *Imaginal worlds. Ibn al-ʿArabī and the problem of religious diversity*, SUNY Press, Albany, 1994; Id. *The* =



والحق أن ابن العربي قد لجأ على نحو واسع إلى اللغة الرمزية على مختلف أشكالها عبر نتاجه الأدبي الضخم، مضيفًا إليها تطورات وتبصّرات جديدة. ومن أبرز النماذج لتأويله الصّوفي الرمزي شرحه لكتابه (تَرْجُمان الأشواق)، وهو مجموعة من الأشعار التي نظمها في مكة لأميرة جميلة وقع في حُبّها. فيشرح ابن العربي كل كلمة فيه (مثل الوُرْق، والفُروع، والألوان، والأصوات، وأشكال الأشياء، وأسماء الأماكن والحيوانات.. إلخ)، على أنها إشارات لمقامات روحيّة ومكاشفات إلهيّة[1]. والجدير بالذكر أنَّ نموذج ابن العربي هذا ومنهجه في تأويل النصوص الصّوفية قد اتَّبعه على نحو واسع تلاميذه الذين تبنّوا مهاراته التأويليّة كي يشرحوا في ضوئها كل أنواع النصوص الأدبية، وحتى الأشعار التي نُظّمت في عصر الجاهليّة قبل الإسلام محمّلين إيّاها مختلف المعاني الصّوفية.

والواقع أن مدرسة ابن العربي الصّوفية قد أنتجت باتّباعها المنهج التأويلي الأكبري عددًا ضخمًا من التعليقات والشروح للنّصوص الصّوفية، فأثرَت الأدب الصّوفي برؤى وأفكار وتبصّرات جديدة مبتكرة بلا شك. ورغم ذلك، فعلى المرء أنْ يعي أيضًا أنَّ هذا العمل التأويلي، على عظمته، لم يتجنبْ في الغالب خطرًا كبيرًا، بل وقع فيه مرارًا، خطر أشرنا إليه آنفًا، وهو إسقاط نظرية ابن العربي الصّوفية على كل نص صوفي، فجعلوه ينطق بلسان الشيخ الأكبر في كل أحواله. والملاحظ أنه بهذه الطريقة أصبح أيُّ نصٍّ صوفيٍّ في أيدي مدرسة ابن العربي نصًّا قبليًّا (pre-text) فقط، أي مجرّد عذرٍ لكي يُعبَّر فيه عن رؤية ابن العربي الصّوفية، بصرف النظر عن قابلية سياق ألفاظ ذلك النص لتلك المعاني الأكبرية. وكان هذا هو المنهج التأويلي الأكبري الذي تبنّته مدرسة ابن العربي في مقاربتها لأشعار ابن الفارض الصّوفية أيضًا، فاتَّخذت منهجه كأفضل أداة لإدراك أسرار شعر ابن الفارض الصّوفي الغامض. والواقع أن

= *Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, SUNY Press, Albany, 1998.

وقد ترجم من هذه الكتب إلى اللغة العربية ما يلي: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي، ترجمة مصطفى لبيب عبدالغني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009؛ علي كيفيتش، الولاية والنبوّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ترجمة أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، 2004.

(1) نشر نصّ هذا الكتاب أولًا في:

Ibn al-'Arabī, The Tarǧumān al-ašwāq. A Collection of Mystical Odes by Muḥyid'Dīn Ibnul-'Arabī, edited and translated by Reynold A. Nicholson, Cambridge University Press, London, 1911, no. 11, lines 13-15, p. 19; Dār Ṣādir, Beirut, 1966, pp. 43-44; see:

محيي الدين بن العربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1966، ص 43-44.



المدرسة الأكبرية أنتجت عددًا ضخمًا من الشروح على النصوص الفارضية، نذكر من أهمّ شُرّاحها: سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)، وعفيف الدين التلمساني (ت690هـ/ 1291م)، وعبدالرزاق الكاشاني (ت730هـ/ 1330م)، وداود بن محمد القيصري (ت751هـ/ 1350م)، وبدر الدين البوريني (ت1024هـ/ 1615م)، وعبدالغني النابلسي (ت1143هـ/ 1731م).

إلا أنه، رغم أهميّة مدرسة ابن العربي وشهرتها، يجب أن يُطرح سؤال أساسيٌّ يخصُّ كلّ شرح للنصوص الصّوفية، وهو سؤال جابهني بشكل خاصّ عند مقاربتي الأولى لأشعار ابن الفارض: هل توصّل بالفعل هذا المنهج "الأكبري" إلى إدراك المعاني الحقيقيّة لأشعار الشاعر الصّوفي المصري، كما قصدها هو؟ أو قد تعرّضت هذه المقاربة الأكبرية ذاتها لخطر إسقاط مفاهيم وأفكار أجنبيَّة على مفردات المعجم الفارضي الصّوفي؟ فمن خلال ذلك المنهج أصبح ابن الفارض ينطق باللغة الأكبرية، وليس بلغته الخاصّة والمتميّزة عنها. فكانت هذه الإشكالية اللغويّة الأساسيّة بالنسبة لي نقطة انطلاق لبحثي ودراستي في أشعار ابن الفارض. وقد ازدادت هذه الإشكالية جلوة عند دراسة دقيقة مفصَّلة أجريتها على واحدٍ من أهم تلك الشروح الأكبريّة، وهو شرح قصيدة ابن الفارض العظيمة "التائية الكبرى" الذي قام به العالم الأكبري العظيم سعيد الدين الفرغاني (ت699هـ/ 1300م)[1]. ومعروف أن الفرغاني كان تلميذًا لصدر الدين القونوي (ت674هـ/ 1275م)، وهو التلميذ المفضّل عند الشيخ الأكبر، محيي الدين بن العربي. فقد أبرزتُ في دراستي تلك الفرق الواضح القائم بين المعاني الصّوفية لأشعار ابن الفارض والمفاهيم الفلسفيّة لابن العربي[2]. وإلى جانب العلماء القدامى، هناك أيضًا عدد وافرٌ من العلماء المُحدثين الذين اهتمُّوا بشعر ابن الفارض الصّوفي فحاولوا إلقاء ضوء جديد على فهمه. نذكر من بينهم: إيغناتسيو دي ماتّيو (Ignazio Di Matteo) (ت1948)، وكارلو ألفونسو نالّلينو (Carlo Alfonso Nallino) (ت1938) في

---

(1) سعيد الدين الفرغاني، منتهى المدارك فى شرح تائية ابن الفارض، ضبطه عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، م 1- 2، 2007؛ سعيد الدين الفرغاني، منتهى المدارك ومنتهى لب كل كامل وعارف وسالك "شرح تائية ابن الفارض"، تحقيق وسام الخطاوي، جـ1، كتابسراي إشراق، قم، إيران، 1386 فارسي/ 2008 ميلادي؛ جـ2، 1389 فارسي/ 2011 ميلادي.

(2) انظر:

Giuseppe Scattolin, "Al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāri's Mystical Poem *al-Tā'iyyat al-Kubrā*" in *MIDEO* 21 (1993) 331-383; Id., "The Key Concepts of al-Farghānī's Commentary on Ibn al-Fāri's Sufi Poem, *al-Tā'iyyat al-Kubrā*", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (JMIAS),Oxford,volume XXXIX,2006,pp.34-83.



إيطاليا؛ ورينولد ألاين نيكلسون (Reynold Alleyne Nicholson) (ت1945)، وأرثر جون آربري (Arthur John Arberry) (ت1973) في انجلترا؛وإميل ديرْمينْغهيم (Émile Dermenghem)(ت1971)، ولويس غارده (Louis Gardet) (ت1986) في فرنسا، ومحمد مصطفى حلمي (ت1969)، وعبدالخالق محمود عبدالخالق (ت2006)، وعاطف جَودَة نصر في مصر. كذلك قدّم بعض العلماء المعاصرين إسهامًا مهمًّا في الدراسات الفارضية، من أمثال إيسَا بولاّطا (Issa J. Boullata) في كندا، وتوماس إيميل هومْرين (Thomas Emil Homerin) في الولايات المتحدة، وجوزيبي سكاتولين (Giuseppe Scattolin)، كاتب هذه السطور، في إيطاليا، وجان-إيف لوبيتال (Jean-Yves l'Hôpital) في فرنسا[1].

ولا شك أن هذه الدراسات الحديثة ساعدت مساعدة مشكورة في فهم أفضل لتجربة ابن الفارض الصّوفيّة، وخصوصًا في وضعها في سياقها التاريخي الملائم. إلا أن لغة ابن الفارض قد أثبتت أنها تمثل معضلة معقّدة وشائكة لكل دارسيها، لأسباب عدّة. أولًا، إننا نعرف شيئًا قليلًا جدًّا عن الخلفية الثقافية والصّوفية لابن الفارض. ثانيًا، لم يصل إلينا من هذا الشاعر الصّوفي سوى ديوانه المتضمِّن أشعاره، فلا نعرف منه أيَّ شيء من النثر، من مثل رسالة أو كتاب، مما قد يساعدنا على فهم رؤيته الصّوفيّة.

زد على ذلك أن كلَّ هؤلاء العلماء، قدامى كانوا أو محدَثين، قد اعترفوا بأنَّ لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة إليهم تجربة صعبةً ومستعصيةً، إذْ إنهم وجدوا فيها تحدّيات صعبة للغاية. فقد اعترف العالم الإيطالي كارلو ألفونسو نالّلينو في دراسته له بأن لغة ابن الفارض الشعرية كانت بالنسبة إليه "لغزًا وإشكالًا مستمرًا"؛ وكذلك لاحظ العالم الإنجليزي رينولد ألاين نيكلسون أن الكثير من أشعار ابن الفارض هي "غامضة إلى أقصى درجة"، وكأنها نُظمت خاصّة "لاختبار مهارة أي قارئ لها"؛ ومن جانبه قال العالم الإنجليزي الآخر آرثر جون آربري إنه وجد في شعر ابن الفارض "مشكلة مستعصية من طرازٍ خاصٍّ"[2].

---

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر:

Giuseppe Scattolin, "More on Ibn al-Fāri's Biography", in *MIDEO* 22 (1995) 197-242; Id., "Realization of 'Self' (*Anā*) in Islamic Mysticism: The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāri", in *Mélanges de l'Université de St. Joseph*, Dar El-Machreq, Beyrouth, Tome LIV (1995-1996) 1999, 119-148.

(2) انظر: Carlo Alfonso Nallino, "Il poema mistico di Ibn al- Fāriḍ in una recente traduzione italiana", in Raccolta di scritti editi ed inediti, Istituto per l'Oriente, Roma, 1940, vol. II, p. 193; Reynold Alleyne Nicholson, "The Odes of Ibnu'l-Fariḍ", in Studies in Islamic Mysti- =



وفي نهاية هذه الملاحظات الهِرْمِنيوطيقية حول التجربة الصّوفيّة وتعبيراتها اللغوية يبدو لنا بكل وضوح أننا أمام إشكالية معرفية كبرى، يجب معالجتها بكل حكمة وبصيرة من دون التسرُّع في الوصول إلى حلول وأحكام عامَّة قد تنكشف في النهاية على أنها بعيدة كل البعد عن النص الصّوفي الأصلي، كما لاحظنا مرارًا في صدد أشعار ابن الفارض. فاللغة الصّوفية ستظل دائمًا لغزًا لا يتأتى حله إلاّ لمن يقرع بابها بأسلوب لائق، أساسه منهج هِرْمِنيوطيقي مناسب لها وذوق صوفي وإنساني سليم. وإلاّ، فسيبقى النصُّ الصّوفيُّ والتجربةُ الروحيةُ المتضمَّنة فيه بابًا مغلقًا في وجه كل مغرور متطفل.

3 ـ المستويات الثلاثة لقراءة النص الصّوفي

في ضوء هذه الإشكاليات المعرفية والتبصُّرات الهِرْمِنيوطيقية السابقِ ذكرها، بدا لي في بداية دراستي لديوان ابن الفارض أن هناك حاجة إلى طريقة جديدة في مقاربة شعره الصّوفي. من ثم، فعلى المرء أن يحاول في المقام الأول أن يفهم لغته الصّوفيّة والشعريّة بحسب ما هي عليه في نصه الموضوعي الذي وصل إلينا من الشاعر الصّوفي، مع تجنُّب أي إسقاط عليه، أيًّا كان، من مفاهيم أجنبية عنه. وهذا أمر لاحظناه عند الكثير ممن درسوا ابن الفارض، قدامى كانوا أو محدَثين، كما أشرنا إليه سالفًا. وبتعبير آخر، يجب في المقام الأول أن تتم، بقدر الإمكان، عملية "شرح النصّ من خلال النصِّ ذاته"، قبل اللجوء إلى تعبيرات ومفاهيم أجنبية عنه قد تُذهِب بالكليّة المعنى السياقي لألفاظه.

لذلك لجأت، في العمل الذي أجريتُه على قصيدة ابن الفارض الشهيرة، "التائيّة الكبرى"، إلى مقاربة هِرْمِنيوطيقية جديدة للغته الصّوفية لم يسبق لها مثيل: هي قراءة دلاليّة (semantic) لنصّه الشعري. فبناء على النتائج التي توصّلت إليها من خلالها، بدا لي بكل وضوح أن هناك ثلاث مراحل أو مستويات لا بدَّ من المرور بها عندما نقترِب من أي نصٍّ أدبي عامَّة، ولا سيما من النصِّ الصّوفي[1].

= cism, Cambridge University Press, Cambridge, 1989 (1st ed. 1921,), pp. 166-167; Arthur John Arberry, The Poem of the Way, in Chester Beatty Monographs No. 5, Emery Walker, London, 1952, p. 6.

(1) انظر:

Giuseppe Scattolin, L’esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā’iyyat al-kubrā. Un’analisi semantica del poema, PISAI, Roma, 1987, 3 vols. (my PhD research not published yet), summarized in Id., L’esperienza mistica di Ibn al-Fāriḍ attraverso il suo poema al-Tā’iyyat al-kubrā, PISAI, Roma, 1988; Id., "L’expérience mystique de Ibn al-Fāriḍ =



وهذه المستويات الثلاثة يمكننا تصنيفها على النحو الآتي: أولّا، المستوى السياقي (contextual)، أو التزامُني (synchronic)؛ ثُمّ يأتي المستوى التاريخي (historical)، أو التعاقبي (diachronic)؛ وثالثًا، المستوى عبر التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical)، أو المتعالي (transcendental)[1]. وسنشرح كلاًّ منها بصيغة إجمالية.

1-3: المستوى السياقي (contextual) أو التزامُني (synchronic)

إن الخطوة الأولى والأساسيّة التي يجب اتخاذها لفهم أي نصٍّ أدبي، في رأينا، ولا سيما النصّ الصّوفي، هي المقاربة الدلالية (semantic) التي تضارع المستوى السياقي أو التزامني، أي دراسة تحليلية للألفاظ داخل النصّ الأدبي الموضوع. إن علم الدلالة (semantics) يُثبت أن الكلمات أو الألفاظ في أي نصٍّ أدبي يجب قراءتها وفهمها في المقام الأول في سياقها النصّي الفعلي وصلاتها المطَّرِدة وعلاقاتها المتبادلة التي تربطها بعضها ببعض داخل ذلك النصّ. وبعبارة أخرى، يجب وضع تلك الكلمات في حقولها الدلالية (semantic fields) التي تتواجد فيها محبوكة في نسيج النص، إذْ إنها في داخل تلك الحقول الدلالية تتّخذ معانيها النصّيّة الفعليّة. فعبر هذه الطريقة يتأتى لنا المفتاح الملائم للفهم الأمين لرؤية مؤلّف ذلك النصّ وتبصُّراته. وهذه المقاربة الدلالية يجب أن تقود في نهاية أمرها إلى تأليف ما يُسمَّى "المعجم الدلالي" (semantic vocabulary) الخاصّ بذلك النص عينه. وكما هو معروف، فالمعجم الدلالي ليس مجرَّد مجموعٍ رياضيّ لألفاظ النصِّ الموضوع، ولكنه يتألف من جملة ألفاظ النصّ مرتَّبة بحسب علاقاتها الدلالية والمعاني التي تكتسبها فيها. والحقيقة أن

= à travers son poème al-Tā'iyyat al-kubrā", in MIDEO 19 (1989) 203-223; Id., "The Mystical Experience of 'Umar Ibn al-Fāriḍ or the Realization of Self (Anā, I)", in The Muslim World, LXXXII/3-4 (July-October, 1992) 275-286.

(1) من المعروف أن التمييز بين المستويَيْن اللغويَيْن الأولين، المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)، والمستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)، قد طرحه العالم اللغوي السويسري الشهير فرديناند دو سوسير (Ferdinand de Saussure) (1857-1913) في محاضراته التي ألقاها في جامعة جنيف (سويسرا) (Genêve, Suisse) في ما بين عامَي 1907-1911. وقد جُمعت ونُشرت محاضراته تلك بعد وفاته، سنة 1916 في كتاب عنوانه (Cours de linguistique générale, Paris, 1955) أي (محاضرات في علم اللغة العام). أما بالنسبة للمستوى الثالث الذي يدور حول الأبعاد الأنطولوجية للخبرة الصوفية، المسمَّى هنا المستوى عَبْرَ التاريخي أو ما وراء التاريخ (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)، فهو يأتي كنتيجة تفكّري الشخصي على أساس بعض الإيماءات والإشارات التي استلهمتها من جهات عدّة، خاصة مما كتبه الفيلسوف الإيطالي جسباري مورا (Gaspare Mura) في كتاب له عنوانه (Ermeneutica e verità, Città Nuova, Roma, 1990) (الهرْمنيوطيقا والحقيقة).



المعجم الدلالي يُلقي ضوءًا مفيدًا على الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات ذلك النصِّ بحسب رؤية المؤلّف وتبصّراته التي عبَّر عنها في نسيج ذلك النصّ. إذًا، فقط على هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يُمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما، مثلًا كلمة "حب"، التي كانت في ذهن ووجدان المؤلف عند إبداعه وتأليفه ذلك النص.

فضلًا عن هذا، بإمكاننا أيضًا أن نربط الحقول الدلالية المتعددة لنُبرز كيفية علاقاتها المتبادَلة التي يَظهر من خلالها التركيب الكلّيُّ للنصّ. بهذه الطريقة، فإن البصيرة الباطنية (interior insight) للمؤلّف تأتي إلى النور، ومن ثم يتمُّ توضيحٌ أفضل للغته، وفهمٌ أدقُّ لتبصراته الباطنية وخبرته الصّوفية. غير أنَّ الهدف النهائي لعمل كهذا يسعى، قدر المستطاع، إلى اكتشاف وإبراز الكلمة المركزية (focus-word) للنصّ كله. وقد يقود هذا العمل إلى اكتشاف عدد من الكلمات المحورية (pivotal words) لذلك النص، وهي تلك التي ينتظم حولها المعجمِ الدلاليُّ في النصّ كلّه والتي من خلالها تنكشف لنا رؤية المؤلف في وحدتها واطّرادِها وتماسكها الداخلي.

وفي عملي التحليلي الدلالي الذي أجريته على قصيدة ابن الفارض الصّوفية "التائية الكبرى" اتخذتُ موضع الاستلهام من تلك المقاربة الدلاليّة الشهيرة التي أجراها الدارس الياباني توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) (ت1993) على النصِّ القرآني[1]. فنتيجة بحثه المدقِّق في المعجم القرآني الدلالي أقرَّ إيزوتسو: "في الحقيقة، فإن كلمة "الله" هي الكلمة - المركزية أو الكلمة البُؤرة (focus-word) الأعلى منزلة في المعجم القرآني إذ إنها تسود مجاله (اللغوي) كلّه. فما هذا إلاّ الوجه الدلالي لما نعنيه عمومًا عندما نقول: إن عالَم القرآن عالَم ذو "مركزيّة إلهيّة" (theo-centric)"[2].

وإذا كان توشيهيكو إيزوتسو قد أثبت في دراسته هذه أن المعجم اللغوي القرآني يأتي متمركزا حول لفظ "الله" على أعلى منزلة، فعلى النحو نفسه، في نهاية تحليلي الدلالي الذي أجريته على القصيدة الفارضية "التائية الكبرى"، توصَّلتُ إلى استنتاج موازٍ لذلك. والحقُّ أني وجدتُ أنَّ لفظ "أنا" (أي ضمير المتكلم) هو الكلمة المركزيَّة للمعجم الدلالي للقصيدة كلِّها بلا منازع، إذ إن الضمير "أنا" هو اللفظ الذي يتصدر كلَّ الحقول الدلالية فيها معطيًا إياها وألفاظها معانيها السياقية المحدَّدة. وعلى هذا،

---

(1) انظر: Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran*, Arno Press, New York, 1980, (1st ed. Keio Institute, Tokyo, 1964), this work has been an inspiring book for my research. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية: توشيهيكو إيزوتسو، الله والإنسان فى القرآن، ترجمة هلال محمد الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

(2) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 31.



فإن معجم "التائية الكبرى" يبدو في جوهره معجمًا متمركزًا حول لفظة "أنا" (ego-centric) (أي أنويٌّ) حيال معجم النصّ القرآني المتمركز حول لفظ الجلالة، الله (theo-centric). إن تحليلًا دلاليًّا كهذا قد حقّق، في رأيي، نتيجة أساسية في غاية الأهمية وهي توضيحُ معجم ألفاظ قصيدة ابن الفارض الصّوفية مُلْقِيًا ضوءًا جديدًا على معاني ألفاظه في معجمها الخاصّ الذي عبّر الشاعر الصّوفي من خلاله عن تجربته الصّوفية. وفي ضوء هذه المقاربة الدلالية، أصبح بإمكاننا الآن أن ندرك بطريقة أفضل وأكمل رؤية ابن الفارض الصّوفية وتجربته الروحية، متجنّبين في الوقت نفسه خطر إقحامٍ وإسقاط مفاهيم دخيلة عليها، كما هو الحال في معظم شروحها ودراساتها. وهناكَ نتيجة أُخرى في غاية الأهمية لتلك المقاربة الدلالية، وهي الكشف عن الدور الذي تؤدّيه ثلاثة ألفاظ فيها، يمكننا تسميتها "ألفاظ مفتاحية (key-words) أو مفاتيح"، في القصيدة كلّها. فهذه الألفاظ الثلاثة استخدمها ابن الفارض نفسه ليشير إلى المراحل الثلاث الأساسية التي مرَّت بها تجربته الصّوفية. إذًا، فهذه الألفاظ الثلاثة لها أهميّة خاصّة في شرح وفهم خبرة ابن الفارض الصّوفية، وهي: الفرق (separation-division)، الاتحاد (unity-identity)، الجمع (universal union).

1) **الفرق (separation-division)**: (أي الانفصال): هذه هي المرحلة الأولى في رحلة الشاعر الباطنية. ففيها يجد الشاعر نفسه في حالة انفصال أو قل افتراق عن محبوبته المشار إليها بضمائر المؤنث: "أنتِ -هي"، فيعبّر الشاعر بها عن مشاعره تجاهها على شكل غزل حواري لطيف. تسود في هذه المرحلة لغة الحب بكل مصطلحاتها وعباراتها الغزلية الحسّية المعروفة في الشعر العربي إلى أقصى درجاتها. وكما ذُكر آنفًا، فإنّ هذه اللغة الغزلية الحسّيّة كانت قد دخلت في الأدب الصّوفي عامَّة منذ القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، مع صوفيّة من أمثال إبراهيم بن أدهم (ت161هـ/ 778م)، ورابعة العدوية (ت185هـ/ 801م)، وغيرهما. فكان هؤلاء الصّوفية قد تبنّوا هذه اللغة الغزليّة بوصفها الوسيلة الفضلى للتعبير عن حبّهم المطلق لله.

2) **الاتحاد (unity-identity)**: (أي الوحدة المطلقة): هذه هي المرحلة الثانية في رحلة الشاعر الباطنية. يختبر الشاعر فيها اتحادًا تامًّا وتماهيًا (identity) كاملًا مع محبوبته، وفي النهاية يكتشف الشاعر الصّوفي اتحادًا بل تماهيًا تامًّا مع محبوبته في "أنا"[ـه] أو "ذاتـ"[ـه] الخاصّة. فيعبّر الشاعر عن تجربة اتّحاده بذاته هذه في صيغ لغوية مدهشة، شديدة الحبك والسبك، محاولًا من خلالها أن يعبّر عن وعيه الجديد هذا والعميق بذاته. فيقول معبّرًا عن خبرته الجديدة هذه: "أنا



إيَّاها"، ثم "هي إيَّاي"، وعند وصوله إلى قمة الكشف عن هويته الذاتيّة، يقول: "أنا إيّاي". فهنا تصل مرحلة الاتحاد إلى أوجّها الأسمى إذْ يتبيّن الشاعر أنه وحبيبته حقيقة واحدة، لا تعدُّد فيها.

3) **الجمع (universal union)**: (الوحدة الكلّيّة الشاملة): هذه هي المرحلة الثالثة المتسامية في تجربة الشاعر الباطنيّة. ففي هذه المرحلة يختبر الشاعر ما يسميه حالة "الجمع"، أي بالوحدة الكلّيّة الشاملة الكلّ. وفي هذه المرحلة يشهد الشاعر تداخلًا عجيبًا بل وحدة مدهشة بين الواحد والكثرة، ويخبر أن هناك اندماجًا أساسيًّا بين ذاته (أو الأنا) والكلّ، أي كلّ المظاهر الكونيّة والتاريخيّة التي تعاقبت على مسرح الكون والتاريخ. فيشهد هنا الشاعر أن ذاته في الكل والكل في ذاته، في وحدة متسامية عجيبة تشمل في آن واحد الوحدة والكثرة بشكل يفوق كل الحدود العقلانية.

وعلينا أن نلاحظ أيضًا أن هذه المراحل الثلاث تتلو إحداها الأخرى، أو بالأحرى تتشابك في ما بينها عبر القصيدة، وكأنها في حركة تصاعديّة نحو قمّة تجربة الشاعر الباطنيّة الصّوفيّة، وهي حالة "الجمع". فهذه الحركة التصاعديّة تمثّل رحلة الشاعر الداخلية في بحثه عن ذاته، ثم في اكتشافه الأبعاد الأصدق والماهيّة الأعمق لذاته (أو الأنا). والواقع أن اللفظ "أنا" يظهر بمثابة "الكلمة البُؤرة" (focus word) في كامل المعجم الدلالي للقصيدة. وبهذه الطريقة تظهر تجربة ابن الفارض الباطنيّة، بحسب ما وصفها هو نفسه في قصيدته "التائية الكبرى"، على شكل حركة، أو بالأحرى على شكل سفَر فيه مراحل وله هدف. فكان هذا السفر الروحي قد أصبح تصوُّرًا شائعًا عند الصّوفية لوصف تجربتهم الروحية في بحثهم عن حقيقة ذواتهم. ففي هذا السفَر يخوض الشاعر في أعماق الـ"أنا"، كي يرتفع منها إلى عاليات "الجمع" التي تتخطّى كل ما يمكن أن تتصوّره الأذهان البشريّة.

وفي نهاية دراستي هذه، وجدت أن تحليلي الدلالي هذا قد أدَّى إلى توضيح البنية اللغويّة للقصيدة كلّها، ومن خلالها خرجت أيضًا البنية الأساسية الداخلية لتجربة ابن الفارض الباطنية الصّوفية إلى النور. وأهم من هذا كلّه، فإن هذا العمل الدلالي تم من دون إسقاط أي مفهوم غريب وأجنبي عن لغة ابن الفارض في نصّها، كما حصل مرات كثيرة في الشروح والدراسات السابقة.

2-3: المستوى التاريخي (historical) أو التعاقبي (diachronic)

من ناحية أخرى، علينا أن نُقرّ أيضًا بأن هذه المقاربة الدلاليّة أو السياقيّة التزامنيّة لنصٍّ أدبِّي ما، مهما كانت مهمة في حد ذاتها، لا تقدر أن تقدِّم بالكليّة مدى وعمق



معجم النصّ اللغوي الخاصّ بمؤلفه، لأن الألفاظ والكلمات الواردة في أي نصٍّ أدبيٍّ يجب وضعها أيضًا في إطار تطوّرها عبر التاريخ أي في سياقها التعاقبي (diachronic). والواقع أنَّ أيّة لغة، وكذلك أيَّ مجال محدَّد فيها، كاللغة الصّوفية، ليست مجموعًا ساكنًا استاتيكيًّا (static) من كلمات وكأنها كتلة ثابتة تظلّ جامدة من دون تغيُّر عبر الزمان. بل العكس، فإن البحث اللغوي الحديث أثبت أن كلَّ كلمة من أية لغة كانت تخضع لتحوُّل مستمر ومتواصل في معناها بسبب الاستعمالات المتجدّدة لها الناتجة عن التغيّرات المستمرة المتواصلة التي تطرأ على البيئات الثقافية المحيطة بكل لغة. زد على ذلك أن الكلمة المفردة ليست هي فقط التي تخضع لتغيُّرات متواصلة في معناها، إنما كامل النظام المعجمي الدلالي الذي تقع فيه تلك الكلمة يصير موضع تحوُّل مطَّرد دائم. وأخيرًا، فإننا نرى أن معجم ثقافة معيّنة بأكمله، وكذلك كلّ مجال محدّد فيه، يخضع لتحوّل تاريخي مطّرد: هناك عناصرُ قديمة تأخذ في التساقط، وهناك عناصرُ جديدة تأخذ في الدخول.

وبناءً على ذلك، فلكي نفهم تمامًا لغة شاعر معيّن، وهو في حالتنا ابن الفارض، علينا أن نحاول وضع معجمه اللغوي في الإطار التاريخي اللغوي الخاصّ به. إن ابن الفارض عاش في حقبة محددة من تاريخ المعجم الصّوفي، أي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، حيث كانت اللغة الصّوفية قد تطورت تطورًا كبيرًا، كما رأينا سالفًا. إذًا، فألفاظه وتعبيراته اللغويّة لا يمكن فهمُها تمام الفهم خارج خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو لنقُلْ خارج أفقها المعرفي (epistemological) التاريخي الذي تواجدت فيه. في الواقع، إن ابن الفارض يُثبت من خلال الألفاظ الواردة في أشعاره أنه كان على دراية جيدة بما سلف عليه من تراث الأدب الصّوفي وألفاظه ومصطلحاته، فمنه استقى الكثير من عباراته ومفاهيمه الأساسية. إلا أنه لم يكن مجردَ متلقّ لها، بل كان يتعامل معها مضيفًا إليها تبصّرات ودلالات جديدة بحسب ما كانت تُلهمه خبرته الصّوفيّة الخاصّة به.

على هذا، فلا شك أن معجمًا شافيًا لتاريخ اللغة الصّوفية بإمكانه أن يقدّم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية لمجالات اللغة الصّوفية المختلفة. وهكذا، سيتضح إلى أي مدى كان ابن الفارض مجدّدًا خلاّقًا نسبة للتراث الصّوفي السابق عليه، أم إذا كان هو مجرّد مقلّد له من دون جديد يُذكر. ورغم افتقارنا إلى أداة مُهمّة كهذه، فقد حاولتُ بنفسي في دراستي الدلاليّة أن أرسم الخطوط العريضة المتعلّقة بالتطور التاريخي لبعض المفاهيم الصّوفية ذات الأهمية الخاصّة في أشعار ابن الفارض، من أمثال مفاهيم الحب والاتحاد والوحدة والإنسان الكامل. في الواقع،



إن تجربة ابنِ الفارض الصّوفيّة تأتي مرتبطة ارتباطًا واضحًا ووثيقًا بهذه المفاهيم، التي تشكّل بالفعل خلفيته التاريخية العامَّة التي يجب في ضوئها أن تُقرأ وتُفهم عباراته وألفاظه الصّوفية.

3-3: المستوى عبر التاريخي أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي (transcendental)

ومع هذا، فيجب أن نُقرَّ في نهاية مشوارنا الدلالي هذا أن كلتا المقاربتين المذكورتين أعلاه، أي السياقيّة - التزامُنيّة (contextual-synchronic) والتاريخيّة - التعاقبيّة (historical- diachronic)، ليس بإمكانهما أن يكشفا عن كامل عمق التجربة الباطنية الصّوفية (mystic) المعبّر عنها في نصّ صوفي معيّن. في الواقع، إن هاتين المقاربتين تأتيان دائمًا في حدود ما يمكن وصفه بأنه مستوى معرفي "تاريخي - ظاهراتيّ" (historical-phenomenological)، وهو ليس في النهاية إلا مجرّد مقاربة خارجيّة وصفيّة للتجربة الصّوفيّة الباطنيّة الخاصّة بذلك الصّوفي. فعلينا أن نمضي قدمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي (ontological)، بحسب المعنى الأصلي للكلمة المركّبة من كلمة (onto-) التي تعني "الكائن" أو "الموجود"، وكلمة (lógos-) التي تعني "العلم". وعلى ذلك، فالكلمة "أنطولوجي" تعني فهم كائنٍ ما على مستوى كينونته أو وجوده، حيث يُدرك المعنى الأعمق له. فبهذا الإدراك يُتخطّى المستوى "التاريخي - الظاهراتي" الأفقي (horizontal)، بلوغًا إلى المستوى عبر التاريخي أو الماوراء التاريخي (metahistorical) أو المتعالي - المتسامي (transcendental)، لأن هذا هو الأساس والمنبع والسند للمظاهر الكونيّة - التاريخيّة. وعند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية (existential) التي تتجاوز دائرة المستوى الظاهِراتي (phenomenological) الصّرف، وصولًا إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي أو الكينوني. في الواقع، إن أية تجربة روحيّة باطنيّة (mystic) حقيقيّة، ومن ثم تلك الصّوفيّة أيضًا، تقصد في المقام الأول أن تكون في الأساس اختبارًا بالحقيقة المطلقة التي هى الأساس الأخير والمقصد الأسمى للوجود، أي اختبارًا "بِـ ومع المطلق"، وهو الله. فلا يمكن أن يتحقّق هذا الإدراك بالاكتفاء والتوقّف داخل حدود المستوى "التاريخي - الظاهراتي" الصرف.

إنَّ الله، وهو الوجود المطلق، قد تسمّى بكثير من الأسماء في مختلف الديانات العالمية، وكذلك وُصِفت التجربة به ومعه بطرق مختلفة ومتنوّعة عند كبار المتصوّفة الروحانيّين (mystics). والحق أن التجربة الصّوفيّة الباطنية الحقيقية تقصد أن تكون بالضبط في غايتها النهائيّة اختبارًا حيًّا وواقعيًّا بذلك "المطلق"، وإلا فلا تعود كونها



"صوفية" إطلاقًا. زد على ذلك أن أية تجربة صوفيّة باطنيّة حقيقيّة تزعم أن تكون أيضًا تأويلًا للتجربة الإنسانية العامَّة بذاتها على مستوى أساسها الأخير أو هدفها الأقصى، أي في ضوء المطلق نفسه، وراء كل مستويات الوجود. فالمطلق، كما تُثبته الخبرات الصّوفية من كل الأديان يقع دائمًا وراء كل التحديدات الحيثية المحصورة في إطارَي المكان والزمان. فعلى هذا يبدو لي أن المعنى الأعمق لأية تجربة روحيّة باطنيّة، ومن ثم تلك الصّوفيّة، يمكن إدراكه فقط عند قراءتها على هذا المستوى المتعالي - المتسامي (transcendental)، أي كهِرْمِنيوطيقا للتجربة الإنسانيّة العامَّة في معناها الأقصى وغايتها النهائيّة. هنا، بالطبع نذهب إلى ما وراء الحقل اللغوي الظاهراتي (phenomenological) الأفقي (horizontal)، الصرف لندخل في أبعاد فلسفية ولاهوتية حيث تكون مساعدة هذه العلوم مطلوبة وضرورية من أجل المُضيّ قدمًا نحو تأويل أصدق وفهم أكمل للنصِّ الصّوفيّ وللتجربة الصّوفيّة المعبّر عنها فيه.

لا أريد هنا التوغُّل في مناقشة شتى النظريات التي وضعتها منذ زمنِ المدارس الهِرْمِنيوطيقية المذكورة سالفًا. فكثير منها قد لا يتّفق معي على طريقتي هذه في قراءة النصِّ الصّوفي وتأويله، لأنها تتوقّف في الغالب عند المستوى الظاهراتي الأفقي الصرف. إلاّ أنني أرى، على أساس قراءة متعمِّقة للخبرات الروحيّة الصّوفيّة، أن النصَّ الصّوفي لا يمكن فهمه على أنه مُنْتَجٌ ثقافيٌّ محضٌ لعوامل اجتماعيّة ولغويّة تنطمس وتنمحي فيها بطريقة أو بأخرى شخصيّةُ أو ذات الصّوفي (mystic) عينها، حتى تنحلّ وتذوب في مجرد بنى ثقافيّة ومعرفيّة عامَّة، ذات صبغة غيرِ شخصيّة. فمن دون إنكار أهميّة تلك العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة، فإني أرى لزامًا أيضًا إثبات أن كل تجربة إنسانيّة باطنيّة (interior)، وخاصّة تلك الصّوفيّة، تبدو، بحسب ما يقول المتصوّفة عن أنفسهم، إنها تجربة شخصانيّة (personal experience) على درجة عالية جدًّا، يمكن إدراكها وفهمها فقط عند قراءتها في مستواها الأعمق، أي كخبرة بالمطلق، أي بالله ومع الله وفي الله، بحسب عباراتهم المعروفة. إن هذا الموقف لا يمنع، بل بالعكس يؤكّد أن التجربة الصّوفية الباطنية تتوسط بالضرورة من خلال الآفاق الثقافية والمعرفيّة التاريخيّة المحدّدة التي يتفاعل معها الصّوفيُّ. ومع ذلك، فإن تلك العوامل لا تستوعب ولا تستنفد المعنى الأعمق والكامل للتجربة الصّوفيّة الحقيقيّة.

ومن ثم، إذا أردنا أن نفهم الأفق المعرفي الكامل لأي نصٍّ صوفيٍّ، فعلينا أن نفهمه على البعدين كليهما: البعد الثقافي - التاريخي (cultural-historical)، والبعد الشخصاني - المتعالي (personal-transcendental). في الواقع، إن الاقتراب من المطلق، أي من الله - بحسب ما يُخبِر المتصوّفة عن تجربتهم الفعلية - ليس مجرّد



"مُعْطى" (datum) شائع وعامّ متاحٍ للكل في كل وقت وظرف. فهذه نقطة مهمّة تتميّز بها الخبرة الصّوفيّة عنْ أية خبرةٍ أخرى، إلا أنها لا تؤخذ عادة في الاعتبار. فعلى العكس، فإن هذه التجربة الصّوفيّة تبدو دائمًا تجربة شخصانية بدرجة متميّزة، إذ إنها ليست لقاءً قابلًا للتبادل بين الناسِ على مستوى الخبرات الأخرى، بل يُتوصّل إليها فقط عبر مجاهدات شخصيّة، تتحقّق في غالب الأحيان من خلال ممارسات روحيّة دراماتيكيّة وشاقّة إلى أقصى حدّ. والحقيقة أن الصوفي أمام المطلق فقط يكتشف ذاته الأعمق ويلمس أصدق ملامحه الشخصانيّة الخاصّة به، التي لا تقبل التكرار. ومن ثم، عند هذا المستوى فقط يمكن فهم نصٍّ روحيٍّ صوفيٍّ (mystical) على مختلف أنواعه، فهمًا مستوفيًا. في الواقع، إنه فقط عند هذا المستوى يمكن للأفقيْن المعرفيّين، أي أفقِ الصّوفي وأفقِنا، أن يلتقيا وينصهِرا، أو بالأحرى أن يحاولا ذلك الانصهار في أفق معرفيّ جديد أشمل مشترك. وستقود هذه العمليّة الهرمنيوطيقيّة في النهاية ليس فقط إلى فهم التجربة الخاصّة بصوفيٍّ معيَّنٍ، بل إلى فهمٍ مُجملٍ للتجربة الإنسانية عامَّة على مستواها الأعمق، وهو المستوى الأنطولوجي. ومعنى هذا أن الكائن البشري يُفهَم من خلال تجربة تكشف عن أعمق أبعاده الكينونيّة. وفي النهاية، فعند هذا المستوى فقط يمكن أيضًا إجراء مقارنة حقيقيّة بين التجارب الصّوفية الباطنية (mystical) المختلفة في شتّى الأديان، من دون طمس الفوارق القائمة بينها وبين آفاقها المعرفيّة المتميّزة. ولا شك أن تجربة شخصانيّة عميقة من هذا الطراز، كما هو الحال في التجربة الصّوفية، يجب أن تنعكس بالضرورة على المستوى اللغوي في تركيب وتنميط (patterning) المعجم الخاصّ بصوفيٍّ معيّنٍ. ففي هذا الصدد يلاحظ إيزوتسو أيضًا: "بما أنّ كل نسق (system) جدير بهذه التسمية، يجب أن يكون له مبدأ تنميط يقوم عليه.. "، وفي ما يخصّ المعجم القرآني يقول: ".. فمن الطبيعي أن نفترض في حالتنا الخاصّة أيضًا أن نظام المفاهيم القرآنية ككل، وليس كل حقل دلالي مفرد فقط، مع ما يحوي في داخله من مستويات الصلة الترابطيّة (associative connections)، يقوم على نمط (pattern) خاصٍّ بالفكر القرآني، أي الذي يجعل هذا الأخير مختلفًا في جوهره عن كل الأنساق المفاهيميّة غير القرآنيّة، سواء الإسلاميّة منها أو غير الإسلاميّة"[1]. وقد سمَّى عالم اللغويات الأميركي الشهير إدوارد سابير (Edward Sapir) (ت1984) هذا النمط الأساسي لنظام لغوي معيَّن بِـ"الإبداعية أو العبقرية البنائية (structural genius) لذلك النسق اللغوي، أو ما يمكننا أن نسمّيه أيضًا بـ"التصميم الأساسي" (basic plan) أو بـ"التفصيلة العينيّة" (certain cut) أو بِـ"النمط

---

(1) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 35.



الأساسي" (fundamental mode)، التي تحكم وتحدّد مسبقًا وبشكل عام طبيعة نسق لغوي معيّن وديناميكيته في إطار تأليف كتابي. وقد يمكن تطبيق هذا المفهوم على نسق لغوي عام، كالمعجم اللغوي الخاصّ بلغة العرب بشكل عام، كما يمكن تطبيقه على حقل لغوي محدد في داخل ذلك النسق اللغوي العام، كما هو الحال في لغة النصّ القرآني أو في لغة نصٍّ صوفيٍّ معيّن. ومن ثم، يُثبت إيزوتسو في النهاية: "... فأن يُعزَل هذا التصميمُ الأساسي، أو كما سمَّاه سابير (Sapir) نفسه هذه "الإبداعيّة البنائيّة"، التي تحكم طبيعة وآليّة عمل النسق القرآني ككل، يجب أن يمثّل الغاية القصوى لكل متخصّص في علم الدلالة عند مقاربته لهذا الكتاب [أي القرآن]، ما دام يعتبر مجال علم الدلالة علمًا ثقافيًّا. فقط عندما سننجح في القيام بهذا العمل، فسيمكننا أن نأمل في إلقاء الضوء على رؤية القرآن للعالم (Koranic Weltanschauung)، التي لن تكون من وجهة النظر الفلسفية سوى "الأنطولوجيا القرآنيّة" بذاتها التي أشرنا إليها في بداية هذا الفصل"[1]. إن هذه المقاربة الدلالية تبدو صالحة، في رأيي، ليس فقط لمجموع لغة معيّنة بشكل عام، أو لحقلٍ معينٍ فيها فحسب، بل هي صالحة كذلك للغة مؤلف معيَّن، هو في حالتنا ابن الفارض. فقد قلنا إن "الإبداعيّة البنائيّة" للغة ما تنبع أصلًا من التجربة الأساسية التي بُنيت عليها تلك اللغة ومعجمها. وعلى ذلك يمكننا أن نقول أيضًا إن فهم البنية الداخلية لمعجمِ نصّ ما على مستوى إبداعيّته البنائيّة يعني التوصّل إلى التبصُّر بالتجربة الأساسية والمصدريّة التي بنى المؤلف عليها معجمه المحدّد. وبهذه الطريقة يمكننا التوصّل، قدر المستطاع، إلى فهمٍ وإدراك أكمل وأتمّ لتجربة مؤلِّفه الخاصّة به، وهو هنا الشاعر الصّوفي المصري عمر بن الفارض.

وكان على أساس هذه المقدّمات المفاهيميّة أنني أجريت تحليلًا دلاليًّا على القصيدة الشهيرة لابن الفارض المعروفة بـ"التائيّة الكبرى"، وهي أهم القصائد في ديوانه بلا منازع، إذْ إن الشاعر عبر فيها عن تجربته الصّوفيّة في أكمل صورة. ولقد أظهر هذا التحليل الدّلالي من دون أدنى شك أن ضمير المتكلّم "أنا" هو اللّفظ المركزي أو الكلمة البؤرة (focus word) التي بنى الشاعر عليها النسق اللغويّ الخاصّ بقصيدته. والحق أنها الكلمة المركزيّة في معجمه بأكمله معنى وإحصاءً. ومن ثم، فإن لفظة "أنا" يجب اعتبارها "الإبداعيّة أو العبقريّة البنائيّة" الأساسيّة الخاصّة بمعجم ابن الفارض الصّوفي، إذْ إنها اللفظة المحوريّة المركزيّة التي بُني ونُظّم حولها معجمُه بأكمله، ومن ثم، فهي اللفظة المفتاح (key–word) لفهم تجربة ابن الفارض الصّوفية.

---

(1) انظر: Izutsu, *God and Man*, p. 35.



في ضوء كل هذه الملاحظات اللغوية كان بإمكاني أن أختتم بحثي قائلًا: ".. إن لُبَّ تجربة ابن الفارض الصّوفية يجب البحث عنه قبل كلّ شيء في استيعاب الشاعر الشخصي والعميق لمفهوم "الإنسانِ الكامل"، وهو مفهوم شائع في البيئات الصّوفيّة في عصره. فمن خلال مثل هذا التحقُّق بلغ الشاعر تمام وعيه بأنه قد حقَّق هدفه الأقصى ومراده الأغلى، الذي هو المصدر الأول والأعمق لكل تجربة باطنيّة صوفيّة (mystical experience)، أعني الاتّحاد (union) بالمطلق. فلقد وجد الشاعر أنَّ "أنا"[ـه] التجريبي الإمبريقي (emperical) المُدرَك (على مستوى الوجود الإمبريقي) في أوَّل الطريق في مرحلة التعدد والثنائيّة (هو الفرق)، قد فني في الرؤية النقيّة والشفافة (على مستوى الشهود) في الـ"أنا" الحقيقي المتفرّد، وهو الـ"أنا" المطلق. فالآن، في مرحلة الوحدة الكونية الشاملة (على مستوى الجمع)، يخبر الشاعر أن هناك "أنا" واحدًا مطلقًا، هو المركز الوحيد والمصدر المتفرّد لكل الصفات والحركات في الكون. ففي هذا الـ"أنا" المطلق اندمج الشاعرِ اندماجًا تامًّا لا يبقى فيه أيُّ أثرٍ للـ"أنا" الفردي الإمبريقي السابق. وفي هذا الوعي الشفّاف الجديد (هو الشهود الحقيقي) يُدرِك الشاعر الصّوفي أن أيًا ما كان يقال أو يُفعل في الكون كله، إنّما يقال أو يُفعل من طرف ذلك الفاعل الواحد المطلق، الذي هو المركز الأوحد للكل، وهو الوحيد الذي يمكنه أن يقول في الحقيقة: "أنا"[1].

ومع هذا، ونحن نتعامل مع نصوص صوفية، فعلينا أن نكون دائمًا على أتمّ الوعي بأننا عبر التجربة الصّوفيّة الباطنيّة نتخطّى عالم التعبير الظاهري بالألفاظ والكلمات لكي ندخل في عالم الصمت، وهو الصمت الصّوفي المتسامي. في الواقع، إن خبرة حقيقيّة بالمطلق لا يمكن التعبير عنها بحقيقتها وكليتها من خلال كلمات بشرية محصورة ومحدودة بحيّزي الزمان والمكان. إن التعبيرات والمهارات اللغوية البشرية كلّها يُنظر إليها من قبل الصّوفية على أنها مجرّد آثار وإشارات لحقيقة تجاوز على الدوام كل إدراكٍ إنسانيٍّ وتعبير لغويٍّ.

لهذا، ففي خاتمة دراستي التحليليّة حول تجربة عمر بن الفارض الصّوفيّة في قصيدته الشهيرة "التائية الكبرى"، رأيت لزامًا عليّ أيضًا أن أقول:

"وأخيرًا، ورغم كل جهد مبذول، فعلى المرء أن يعترف بأن الشاعر الصّوفي أخذ معه سرّ تجربته الصّوفية الباطنية، حيث رجع عبر صمت الموت صوب تلك المنابع السامية الخفية لرحلته الروحيّة، أي إلى "كأس المحبة والولاء" تلك، وذلك "المحيط

---

(1) انظر: *The Dīwān of Ibn al-Fāri*, a critical edition by Giuseppe Scattolin, IFAO, Le Caire, 2004, p. 10 (English text).



الفائض اللامحدود" اللذين وجد فيهما الشاعر الصّوفي "أنا"[ـه] الحقَّ أو "ذاتـ"[ـه] الأصلية الحقيقيّة. ولقد ترك الشاعر لنا قصيدته هذه لقراءتها على أنها مجرّد آثار لطريق يُتّبَع (فأحد عناوين القصيدة كان "نظْم السلوك" أي وصف شعري للطريق الصّوفي) نحو تلك الحقيقة المتعالية والمطلقة التي وجد فيها الشاعر الصّوفي أعلى تحقيق لذاته"[1].

4 ـ ملاحظات ختامية

4-1: النص الصّوفي والذوق

الهِرْمِنيوطيقا عمل لا نهاية له. في الواقع، إنه مقاربة للحقيقة من خلال اللغة، وأما الحقيقة فتمتدّ دائمًا وراء كل لغة، وكل تعبير لفظي وكل تأويل لها. هنا يدخل المرء في الدائرة الهِرْمِنيوطيقية المذكورة آنفًا، أي إن الهِرْمِنيوطيقا عملية مستديمة بلا نهاية. والحقّ أن المرء بعد كل مجهوده للمقاربة من نصٍّ ما، يصير واعيًا بشكل متزايد أنه لكي يفهم الحقيقة المعبّرة فيه، عليه أن يصير عين تلك الحقيقة وإلا، فلا سبيل له لفهم تلك الحقيقة. فهناك دائمًا، كما سبق أن قلنا، مسافة أُنطولوجية، ومن ثم مسافة معرفية إبستمولوجية تمنع الانصهار التام بين الأفقين، أفق القارئ وأفق المؤلف.

إن الوجود (being) واللوغوس (logos) واحد، كما قال الفلاسفة اليونانيون، وفقط عند تحقيق هذه الوحدة يصل المرء إلى إدراك فعليّ للحقيقة ذاتها. والواقع أن ذلك الانصهار بين الآفاق الذي تكلّم عنه العالم الهِرْمِنيوطيقي الكبير غادامير لا يمكن تحقيقه بالكامل إلاّ إذا صاحبه الانصهار الوجودي (existential fusion) أيضًا. وهنا تقع في رأيي الإشكالية الهِرْمِنيوطيقية الحقيقية، التي كثيرًا ما تُتجنّب بطرق مختلفة. إن مقاربة من النصوص الصّوفيّة (وكذلك من كل تعبير إنسانيّ حقّ) بطريقة ذهنيّة وتقنيّة وعلميّة محضة، لن تعود أبدًا كافية، رغم ضروريتها، لفهم التجربة الصّوفية المعبّر عنها في تلك النصوص. فعلى القارئ أولًا أن يصل، قدر المستطاع، إلى تناسُب (correspondence- affinity) داخلي حقيقي مع تلك الخبرة الروحية الباطنية، إذا أراد حقًّا فهمها. والمقصود هنا بكلمة تناسب الحصول من طرف القارئ على الخبرة نفسها الداخلية بالحقيقة ذاتها التي عاشها المؤلف في داخل ذاته. ومن ناحية أخرى، فالمتصوّفة طالما أشاروا إلى المسافة غير قابلة التخطّي التي دائمًا ما تقع بين خبرتهم الباطنيّة وتعبيراتهم اللّفظية. فقد عبّر الصّوفي العراقي عبدالجبار النفري

---

(1) انظر:

The Dīwān of Ibn al-Fāri, p. 11.



(ت354هـ/ 965م أو 366هـ/ 976م) عن هذه الإشكالية الهِرْمِنيوطيقيّة المحيّرة بجملة في غاية الإصابة والدقة، وهي: "كلما اتسعت الرؤية، ضاقت العبارة"[1].

إذًا، فلكي يفهم المرء النصوص الصّوفية عليه أن يلتزم، مع المقاربة القياسية (analogical) على أساس تحليل ذهني مجرد للنص، أيضًا بما يمكن أن نسمّيها بمقاربة متسامية (anagogical) تناسبيّة (correspondent)، محاولًا أن يرتقي إلى خبرة روحيّة وذوقيّة تتناسب وتلك الخاصّة بالمؤلف الصّوفيّ. وجدير بالذكر أن هذه الحقيقة تصلح أيضًا لحقول أخرى منِ الخبرة الإنسانية غير الصّوفيّة، مثل الشعرية والفنية والأخلاقيّة.. إلخ. وقد يبدو جدًّ بديهي، ولكنه لا يؤخذ دائمًا في الاعتبار، إنه من دون تناسب داخلي ما مع تلك الحقائق العميقة، فلا أمل للمرء أن يصل إلى إدراك حقيقيّ لها. فمثلًا، إذا لم يكن للمرء ذوق فنّي حقيقيّ، فعبثًا يظل يتأمل في لوحات فنية، إذْ ليس هناك طريقة لفهمها إلا بالذوق الفني. ولهذا السبب يشددالمتصوّفة باستمرار على أنَّ فهم حقيقتهم لا يتأتى إلا لمن له شيء من خبرتهم الباطنية وذوقهم الصّوفي الخاصّ. فمن دون ذلك، فإن المعنى الأعمق لنصوصهم الصّوفية سيفلت دائمًا من إدراك قارئ عقلانيّ محضٍ. ولقد حذّر ابن الفارض نفسه قرّاءه، وهو على أَتمّ الوعي بأن الكلمات تأتي دائمًا قاصرة عن التعبير عن الحقيقة العالية، وهو ما عبّر عنه في بيت مهم من قصيدته الشهيرة (التائية الكبرى 397)، قائلاً:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ   غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

من هذا المنطلق يمكن للمرء أن يرى أن مقاربة النصوص الصّوفية ليست عملًا هيّنًا ويسيرًا. فهناك عدد من الخطوات يجب اتّخاذها، كما حاولت أن أوضح في بحثي هذا. يجب الانطلاق من "موضوعيّة" (objectivity) النص من خلال مقاربة سياقيّة (contextual) أو تزامنيّة (synchronic) منه مع تحليل دلالي دقيق لألفاظه ومعانيها. بعد ذلك، يجب المرور بمقاربة تاريخية (historical) أو تعاقبية (diachronic)، مع وضع النص الصّوفي في سياقه التاريخي متجنبًا أيَّ إسقاط فيه لأيّ مفهوم أجنبيّ عنه. إلا أنّ هذا كلَه لا يكفي للولوج العميق في الخبرة الباطنيّة المعبَّر عنها في ذلك النصّ. فعلى المرء أن ينقّب أيضًا في الأبعاد عبر - التاريخية (metahistorical)، المتعالية والمتسامية (transcendental)، أي في الأبعاد الأنطولوجية لتلك الخبرة الصّوفيّة، فمن دونها لا يمكنه إدراك أعماقها الروحيّة الباطنيّة ومقاصدها القصوى. وأخيرًا، فإن العمل الهِرْمِنيوطيقي يجب أن يُجرى على المستويين، العلمي النظري والتجريبي

---

(1) النفري، المواقف، ص 51.



العملي معًا، إذا كان هناك أملٌ في إدراك أعمق له، قدر المستطاع. ومع هذا كله، لا يُنكر أن هناك مقاربات أخرى من نصٍّ أدبي صوفي، من مثال المقاربة الفنّيّة والبلاغيّة...إلخ. إلا أن مثل هذه المقاربات لا تمس البعد الأعمق للنصّ الصّوفي، فعليها على كل حال أن تتّبع المراحل المذكورة هنا لتحليل النصّ. وفي نهاية هذا المطاف البحثي فعلى كل باحث منصف لنفسه ولقرائه عليه أن يعترف بأنه لا يمكنه الادعاء أبدًا بأنه قد وصل إلى إدراكٍ كاملٍ للنصِّ الصّوفي. والسبب في ذلك أن مثل هذا الإدراك يمكن البلوغ إليه فقط من خلال انصهار تامّ في خبرة مؤلف ذلك النص، فهذا أمر مستحيل. في الواقع، إنَّ هناك، كما قلنا، مسافة أنطولوجية أساسية لا تزال قائمة وغير قابلة للتخطّي بين المؤلّف وقارئه. هكذا، فإن إدراكنا للنصوص الصّوفية سيظل دائمًا قاصرًا وغير كاملٍ، وفي حاجةٍ مستمرةٍ للمزيد من البحث والخبرة داخل تلك الدائرة الهِرْمِنيوطيقيّة المعروفة السالف ذكرها.

لذلك، فبعد كل عمل معمول به وبحث مبحوث عنه في النصّ الصّوفي، فعلى كل باحث حقيقي في مجال التصوّف أن يدخل آخر الأمر، كما قلنا، في الصمت الصّوفي احترامًا لخبرة خطيرة بحقيقة تفوق كل تعبير بشري، هي الخبرة بالمطلق، وهو الله.

2-4: المتصوّفة وجماعاتهم الدينية

واكتمالًا لتأملاتنا هذه، يجب أن نشير إلى أبعاد أخرى للتجربة الصّوفية لها أهمية كبرى لإدراكها الكامل. إن المتصوّفة ليسوا أناسًا متفردين في حالة غريبة ومتصرفين فيها خارج حدود العقل البشريّ العادي، كما يلاحظ في الكثير من التصورات عن الصّوفية الشائعة عند عامَّة الناس. وكذلك ليست الخبرة الصّوفية الباطنية خبرة فرديّة شبه هستيرية خاصّة بأفراد لهم مزاج مقلوب، غير طبيعي، كما لا يزال يتصوّرهم الكثير من الناس. وقد يرد هذا المفهوم في الاستعمال التسويقي لكلمة "صوفي" (mystic) أو للفظ "درويش" في ثقافتنا التسويقيّة الاستهلاكيّة الحاليّة السابق ذكرها. وكذلك، ليست الخبرة الصّوفيّة الباطنيّة ضربًا من الظواهر النفسانية الخارقة للعادة (parapsychology)، أو موقفًا شاذًّا خاصًّا بأفراد فاقدين التوازن النفسي، فيحبّون أن يلوّنوا الأمور بمشاعرهم النزوِيّة، وأن يعيشوا في صدامات مستديمة مع جماعاتهم وتقاليدها الدينيّة. عكس ذلك كلّه، كما يثبته تاريخ الحركات الروحيّة الجادّة في كل دين، فإن الخبرات الصّوفيّة الحقيقيّة تأتي دائمًا متّصلة اتصالًا وثيقًا بالتقاليد الدينيّة التي يتربى عليها الصّوفي، وفيها يتأصَّل تأصلًا عميقًا. إن المتصوّفة الحقيقيّين هم جزء لا يتجزّأ من تقاليدهم الدينيّة وتاريخها. إضافة إلى ذلك، فإن المتصوّفة الحقيقيّين يريدون أن يمثّلوا التأويل الأكثر راديكاليّة وأصالة لتقاليدهم الدينية، بل مرات كثيرة



يسعون إلى إصلاحها ضد كلِّ شكلٍ من الفساد والمساومة والتسطيح. هذه حقيقة يثبتها الواقع التاريخي في كل الأديان، شرقًا وغربًا. وقد أوضحنا سابقًا كيف أن اللغة الصّوفية في الإسلام لم تتكوّن خارج التقاليد الدينية الإسلامية، إنما تكوّنت تلك اللغة منذ بدايتها متأصّلة في منبعيها الأولين، وهما القرآن الكريم والسُّنّة النبوية. فالمتصوّفة زعموا دائمًا أنهم يريدون أن يعيشوا إيمانهم الإسلامي وأحكامه بكل جدّيّة ودقّة. لذلك، كما أوضحنا أكثر من مرة، فمن المستحيل أن تُفهم الخبرة الصّوفية خارجة عن إطار التقاليد والثقافة الدينية الإسلامية. وهذا الموقف يصح أيضًا بالنسبة لسائر التقاليد الدينية العالمية.

فليس من الممكن أن يصل المرء إلى حياة صوفيّة حقيقيّة من خلال تكوينه كوكتيلًا (cocktail) روحيًّا بحسب مزاجه الشخصي حيث يخلط بين عناصر دينيّة روحيّة مختلفة جمعها بحسب أهوائه الخاصّة. فهذه ظاهرة خطيرة انتشرت في الكثير من التيارات الدينيّة المعاصرة المسمَّاة "العصر الجديد أو العصر البَعدي" (New Age or Next Age).

في ضوء هذا الواقع، هناك عدد من المقاربات السطحية للخبرة الصّوفيّة الباطنيّة التي يجب التحذير منها وتصحيحها، كما أثبته بطريقة مقنعة الفيلسوف الأميركي المعاصر، ستيفن ت. كاتز (1944–) (Stephen T. Katz) في العديد من أعماله القيمة في هذا الصدد[1]. لقد أثبت ستيفن ت. كاتز بأدلّة مقنعة، ردًّا على قراءات جدّ سطحية للأدب الصّوفيّ أن المتصوّفة في كل دين يثبتون أنهم في غالب الأوقات هم المترجمون الأكثر أمانة للتقاليد الدينيّة القائمة في جماعاتهم. في الواقع، إنهم يجاهدون بكل قواهم وينقّبون بجديّة في تراثهم الديني لكي يصلوا إلى أعماقها غير المسبورة ومتطلّباتها الأكثر راديكالية والتي عادة ما تظلّ مجهولة عند عامَّة المؤمنين فيها.

وبحسب هذا المعنى يمكننا أن نتكلّم عن تفسير "روحاني" أو "صوفي" للنصوص الدينية قد أنجزه المتصوّفة، أو القدّيسون، في تلك الأديان. لا شك أن قراءاتهم وتأويلاتهم هذه ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار مع تلك التي قام بها العلماء المختصّون فيها بآلياتهم الذهنيّة العقليّة. فإننا نرى أن كلتا المقاربتين ضروريتان، بل يمكننا أن نقول إن المقاربة الأولى، أي الصّوفية الروحانية، قد تذهب أبعد من الثانية، أي

(1) راجع: Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978; Id., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York, 1983; Id., *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York, 1992; Id., *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, New York, 2000.



الدراسة العقلانية، في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينيّة. ولقد أثبتنا سالفًا أن المقاربة الذهنية المحضة لا تستطيع أن تصل إلى المستوى الأعمق للنصوص الدينية. فهناك حاجة إلى تناسب داخلي وروحي مع مضمون تلك النصوص الدينية بتجربة روحية متناسبة لكي يصل المرء بها إلى الفهم الصحيح لها. لذلك يمكننا أن نقول إن المتصوّفة هم حقًا المفسّرون الأحق لتقاليدهم الدينيّة لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمّنة فيها. زد على ذلك أن الاختلافات المتوفّرة في قراءاتهم تُبرز تنوّع الثروة الروحيّة المتضمَّنة في كل التقاليد الدينيّة والطرق المختلفة التي يمكن أن تُعاش وأن يُتفاعل معها في أزمنة وأماكن مختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تُستنتَج بمقاربة ذهنيّة مجردة، إنما تُستخرج من خلال خبرة عملية حيَّة بحقائق تلك النصوص الدينيّة الموحَى بها. وبهذا المعنى، فإن المتصوّفة، مع الروحانيين في الأديان الأخرى، ينبغي اعتبارهم المفسّرين الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها. إننا نرى أنه موضوع ينبغي، بل يجب التعمُّق فيه لإثراء التفاسير الدينية التقليدية إثراءً روحيًّا متجددًا ثمينًا.

وختامًا لهذا البحث في مجال الهِرْمِنيوطيقا، يحسن لي أن أذكر هنا مقولة شهيرة منسوبة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ت40هـ/ 661م) قالها في موقف جدّ خطير. معروف أن معاوية بن أبي سفيان (ت60هـ/ 680م) في معركة صفّين (ت37هـ/ 657م) عندما شعر بالهزيمة أمر جيشه أن يرفع مصاحف القرآن الكريم على أسنّة الرماح، داعيًا بذلك إلى حكم كتاب الله المباشر على الاختلاف حول الخلافة. فقد أثّر ذلك المشهد في أنصار علي بن أبي طالب، حتى أبدوا استعدادهم لقبول ذلك الاقتراح. حينذاك قال علي بن أبي طالب عبارته الشهيرة: "وهذا القرآنُ إنما هو خطٌّ مستورٌ (في بعض النسخ مسطور) بين الدَّفَّتَيْن لا يَنطِقُ بلسانٍ، ولا بدَّ له من تَرجُمانٍ، إنما يَنطِق عنه الرجال"[1].

إن هذه العبارة تلخّص في نظري بطريقة جميلة بليغة جوهر المسألة الهِرْمِنيوطيقيّة. في الواقع، إن النصوص كلّها، حتى تلك الموحَى بها، تظلّ في حد ذاتها "خطٌّ مسطورٌ بين الدفتَين"، صامتة، لا تتكلّم بذواتها: إنما الناس هم الذين يجعلونها تتكلّم إما بالصواب أو بالخطأ. حقًّا، إن كل قراءة لنصٍّ ما، وحتى تلك التي تدَّعي أنها حرفيّة إلى أقصى درجة، تأتي دائمًا، ولا مناص، تفسيرًا وترجمة لذلك النصّ، الذي لا بد له من "تَرجُمان"، كما قال علي بن أبي طالب: فهذا عين العملية الهِرْمِنيوطيقيّة. ومن هنا يبدو جليًّا أن المسألة الهِرْمِنيوطيقيّة لا يمكن تفاديها في قراءة الأعمال الأدبيّة بصفة

---

(1) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، من دون تاريخ نشر، جـ2، ص 5.



عامَّة، وتلك الدينيّة والصّوفيّة بصفة خاصّة. إنها تأتي دائمًا في مقدّمة كل قراءة لنصٍّ دينيٍّ صوفيٍّ.

لذلك، نرجو أن يكون هذا البحث قد ساعد في تقديم بعض المفاتيح الأساسية لمقاربة أكثر أمانة وإدراكًا وعمّقا للنصوص الروحانيّة الباطنيّة (mystic) عامَّة، ولتلك الصّوفيّة خاصّة، مع تجنّب ما قد يُفسد فهمها من إسقاطات وتأويلات لا محلٍ ولا أساس لها فيها. هكذا، يستطيع القارئ أن يقترب من الخبرة الروحية المتضمَّنة حقًّا في تلك النصوص، فيتذوّقها حقّ ذوقها، ويخبرها ويدركها في غايتها القصوى فينتفع منها خير الانتفاع.




مكتبة
الفكر الجديد

النصُّ الدينيُّ ورهانات المعنى السياسيّ

د. وجيه قانصو[1]

(1) أستاذ الفلسفة في كليّة الآداب في الجامعة اللبنانية.




مكتبة
الفكر الجديد

يكتسب العنف الديني شهرته هذه الأيام بفعل ما تشهده الساحة العربيّة والإسلاميّة، من ممارسات عنف غير مسبوقة، تتميّز باستنادها إلى الشرع والتجربة النبويّة[1] والمنظومة الفقهيّة. فتجد أن الجماعات العنفيّة لا تكتفي بتداول النصّوص الدينية بصيغتها الخام، بل تقدّم استدلالات واستنباطات تدعم أعمالها مستوحاة من فقه ابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهما. وهو أمر لا يحرج أتباع الدين الإسلامي فحسب، بل يحرج المؤسّسة الدينيّة الفقهيّة، التي نجحت عبر التاريخ في أن تكون مرجعية الموقف والفهم الدينيّين، وأن تضمن إلى حدٍّ بعيد تكيّفًا اجتماعيًّا وثقافيًّا مع المتغيّرات والأزمات المتلاحقة.

مشاهد العنف الأخيرة أربكت عموم المسلمين، الذين كان الدين بنظرهم منبع أخلاق، ودافع تسامح، ومحفِّزًا على فعل الخير. أما غير المسلم، فقد حرّكت مظاهر العنف "الديني" بداخله تساؤلات وشكوكًا، بعضها بحسن نيّة وبعضها الآخر لدواعي تحريض، تطال طبيعة الدين الإسلامي نفسه وقدرته على التعايش مع الانتماءات الدينيّة الأخرى، وعلى التأقلم مع الحداثة ومتغيّراتها الاجتماعية ومتطلّباتها القيميّة الجديدة.

جديد الجماعات الأصولية المعاصرة، أنها أنتجت خطابًا سياسيًا يقطع بالكامل مع منطق المؤسسة الفقهيّة التقليديّة، التي تقوم في بناها الفقهيّة على التكيّف مع الواقع السياسي وتجنب مواجهته، وفق قاعدة "الشرعيّات للفقيه والعرفيّات للسلطان"، وهي قاعدة وضعت كامل السيادة بتصرّف السلطان، وخوّلته صلاحية شؤون المجتمع والناس والدين، وعرَّفت الفقيه في المقابل، مؤسّسة من مؤسّسات المجتمع، تملك فقط حق إبداء الرأي في قضايا الشأن العام، مطالبة واقتراحًا وحتى احتجاجًا، من دون أن يكون لها صلاحيّة التصرّف، أو حقّ الأمر والتشريع، أو حتى نقض أي فعل يصدر عن السلطة السيّدة.

---

(1) لا نقصد بالتجربة النبوية هنا الاختبارات الذاتية للنبي "ص" وإشراقاته الباطنية في تلقّيه الوحي واتصاله بالغيب، بل نقصد بها التحقّق التاريخي للرسالة الإسلامية، وتمظهراتها متعدّدة الأبعاد في أكثر من مجال حياتي وإنساني، وخاصّة في مجال القيم والتشريع والعلاقات الاجتماعية والسلطة وعلاقات القوّة.



محاولة الإسلاميّين إعادة الدين إلى دائرة المجال السياسي العام، يعني إعادة تعريف للدولة والسلطة، على أساسٍ دينيّ صرف. أي قلب المعروف والسائد، والانقلاب على الأحكام السلطانيّة والآداب السلطانيّة، وتقديم فهم جديد للنصِّ الديني نفسه بإعادة زجّه داخل المجال العام، واستعادة مرجعيّته في السياسة والدولة والسلطة. أي كسر التقليد القديم في الفصل العملي بين المجال الديني والمجال السياسي، والتأسيس لإعادة الدمج بينهما، بإخضاع المجال السياسي لإملاءات من خارجه.

وقد تصدّت المؤسسات الدينيّة التقليديّة للردِّ على منطق الحركات الأصوليّة التي أخذت تسوغ إقامة الحدود وفي مقدمها القتل. فكانت الردود تتوزّع على منطقين: أولهما منطق الكفاية في تطبيق الحكم، اي القول بأن إقامة الحدود منحصرة بولي الأمر أو الحاكم الشرعي. ثانيهما محور فهم النصّ، بإبراز النّصوص الدينيّة الدالّة على السلم والتسامح والعيش بسلام، وتأكيد تفوّق وسيادة هذه النّصوص على النّصوص الدينيّة الأخرى الدالة على العنف، أي التركيز على خطأ الأصوليين في فهم النصّ.

المنطقان المذكوران يقومان على فكرة واحدة هي فكرة عدم الكفاية والأهلية: إما في تطبيق الحكم الشّرعي أو في فهمه. وهي فكرة تزيدنا بعدًا عن فهم حقيقة المشكلة، لأن أساسها يعود إلى الصّراع على السيادة الدينية العليا، أي صراع الأطراف على أهلية تطبيق الأحكام وكفاية فهم النصّ الديني، ما يضعنا أمام سجال مشروعية خاصّة مقابل مشروعية أخرى، وفهم خاص مقابل فهم آخر، وسلطة مقابل سلطة جزئيّة أخرى. إنه منطق يعكس صراع القوى والمواقع والتيّارات المتضاربة داخل المجال الإسلامي، حيث تميل كل جهة إلى تغليب منطقها الخاصِّ وتلبيسه لبوس العام والشامل والضروري، رغم أن مضمون هذا المنطق جزئي ومؤقت وعرضي أحيانًا. ما يجعل سلوك الغلبة لا يقتصر على صراع القوى على السلطة، وتنافس المذاهب على السيادة الدينيّة، بل هو سلوك حاضر في بنية التفكير نفسه، الذي لا يؤسّس عموم فكرة جزئيّة ما على ضرورتها العقليّة أو انسجامها مع كونيّة الحقائق، بل على أساس استبعاد باقي الأفكار وتغليبها عليها. وهو سلوك كان العقبة الأساس أمام تولّد الفكر الفلسفي في المجال الإسلامي، الذي ينزع إلى تفحّص صلاحيّة الفكرة وفق مداها الداخلي ومنطقها الذاتي وامتدادها الكلّي، لا وفق سلطة خارجيّة عنها، من قوة قهر أو فرض معتقد دينيّ خاصّ.

مقاربتا الكفاية والأهلية في مواجهة العنف الديني قد تحلّان معضلة جزئيّة أو آنيّة، لكنهما لا تحلّان أصل المشكلة. أي قد يساعدنا نزع الأهلية والكفاية عن الجماعات الدينية التي تمارس العنف بشكل عشوائي ومكثّف، لكن ذلك لا يفسّر لنا سبب عودة



الرهانات العنفيّة للنصّ الديني، والسر وراء اكتسابها جاذبيّة تعبئة وتجنيد عالية لدى شريحة كبيرة من الناس. ولا يساعدنا أيضًا على حل جذور المشكلة التي تحفر عميقًا في بنى التفكير والوعي الديني، وتمارس فعالية كاملة في النظم الثقافية، ومشروعية تامة داخل المؤسّسات الدينيّة، وتأثيرًا لا حد له في الوسط الاجتماعي.

استعانة القوى العنفيّة بالنصّ الديني لتسويغ وشرعنة جرائمها من جهة، واتهام البعض الآخر النصّ الديني بأنه مولّد للعنف ومحرّض عليه من جهة أخرى، جعل قضية فهم النصّ الديني مسألة أيديولوجيّة، لا قضيّة علميّة أو معرفيّة. فالطرفان رغم تناقض موقفهما يتسالمان معًا على أن معاني النصّ الدينيّ كامنة فيه، وأن المتلقّين للنصّ والقارئين، أفرادًا وجماعات، وبحكم مصدره الغيبي، لا يملكون إلاّ تلقي معانيه والإنصات إلى مفاهيمه بإجلال وتبجيل.

الدين بحسب الطرفين، ليس حقل تفاعل متبادل بين القارئ والنصّ الديني، بل هو نظام علاقة غير متكافئة بين النصّ الديني من جهة، الذي يمثّل اللامحدود الكامل من جميع الجهات، وصاحب الحق الحصري في الأمر والإملاء، والمتلقّي من جهة أخرى، الذي هو كائن محاصر بالمحدوديّة من كل الجهات، ولا يملك إلاّ التلقّي والأخذ والانصياع والإنصات التام من جهة أخرى. فالوحي المُوثَّق بالنصّ الديني، لا يضع نفسه في تصرّفنا، ولا يترك لنا الخيار في أن نقبله أو نرفضه، بحكم أن المطلق والكامل الممثّل بالوحي رديف الحتم والواجب، والمحدود الممثل بالمتلقّي رديف النقصّ والخواء. والعلاقة القويمة لا تكون إلاّ بإملاء الأعلى الذي هو النصّ الدينيّ على الأدنى الذي هو إدراكنا ووعينا المحدود.

هذا الأمر يدفعنا إلى ضرورة النظر في عملية تلقّي النصّ الديني، وكيفية توليد النصّ الديني لمعانٍ محدّدة من دون معانٍ أخرى. فهو وعلى الرغم من مرجعيته الآمرة، إلاّ أنه لا ينطق لوحده، وهنالك فعاليّات أخرى حاضرة في عملية توليد الدلالة وإنتاج المعنى.كما أن متلقّي النصّ ليس كائنًا سلبيًا يتلقّى المعاني بصمت وحياد تامين، وليس مجرد صفحة بيضاء يخط عليها النصّ الديني ما يحمله من معانٍ. كما أن النصّ الديني، بعد ذهاب الرسول المبلّغ أو المؤسّس الأول، لا يملك لوحده حرية الإدلاء بما يريد قوله، أو إملاء ما يريد تعميمه أو إعلانه، بل هو بحاجة إلى جهة خارجية تخرج هذا المعنى منه، وترسم وجهة دلالة الآية أو السورة أو مقصد القرآن الكلي فيه.

بل يمكن القول إن المعاني التي يستنبطها القارئ من النصّ الديني لا تنوجد إلاّ في نهاية عملية القراءة وليس قبلها. لأن هذه المعاني هي ثمرة التلاقي والتفاعل بين النصّ الديني والمتلقّي، والمعاني التي ننسبها للنصِّ أو ندّعي أننا اكتشفناها في النصّ،



وأخرجناها من خفائها، أو رفعنا الموانع الخارجيّة الّتي تحول دون بوح النصّ بها، لم تكن موجودة أصلاً قبل عملية القراءة والفهم[1]، إذ إن وجودها بعدي، وتحقّقها تحقق مستجدّ ومُحدث، يبدأ بالظهور التدريجي والجدلي مع بداية كل عمليّة احتكاك بشري بالنصّ الديني، ويتخذ صياغته النهائية ومضمونه الأخير حين تنتهي تلك العملية. فهنالك حدوث وتحقّق لمعنى خاصٍّ إثر كل عملية احتكاك بالنصّ، وهو حدوث لا ينتهي ولا يتوقّف ولا يتكرر، طالما أن التواصل البشري مع النصّ الديني مستمر لا ينتهي ولا يتوقف. فمع كل عملية فهم جديدة هنالك معنى جديد، ومع كل قراءة جديدة هناك أفق دلالي جديد. نعم قد يحمل القارئ، عندما يقبل إلى النصّ، مقترح معنى في ذهنه من ضمن جملة مقترحات، لا تتّخذ فعلية أو أرجحية إلا بعد اكتمال عملية القراءة والبحث داخل النصّ.

قد يقال بأن تكرّر المعنى نفسه في أكثر من عملية تفسير وعبر أكثر من مفسّر، دليل على أن معنى النصّ الديني هو ملك لهذا النصّ وكامن فيه، ومن لوازمه الذاتية التي تدور معه وجودًا وعدمًا، مهما تعدّدت القراءات وتعاقب القرّاء. فالفهم والقراءة وظيفتهما الكشف عن هذا المعنى وإخراجه من خفائه.

نقول، إن تكرار المعنى لا يفرضه النصّ نفسه، بل تفرضه البيئة الاجتماعية التي تعتمد دلالة خاصّة للنصِّ الدينيّ، وتعمد إلى تعميمه وترسيخه عبر مؤسساتها التربوية، وأساليب الترغيب والترهيب، وتقنيات المراقبة والعقاب لديها. فقراءة النصّ عمومًا هي قراءة جماعيّة، وممارسة اجتماعيّة، حتى لو كان القارئ الذي يقرأ النصّ يمارس القراءة لوحده داخل غرفة مغلقة. فوحدة المعاني والدلالة التي نجدها في النصّ ليست نابعة من النصّ نفسه، بل نابعة من أسباب وشروط اجتماعيّة فُرِضَت على النصّ والقارئ معًا، تسببت بحصول تطابق في عملة التلقّي، ووحدة في مسار استنتاج المعنى.

لذلك، فإن المعنى الذي يتكرّر باستمرار حول دلالة آية معيّنة داخل مذهب خاصّ، نجده لا يتكرّر داخل فضاء مذهبي آخر، والمعنى الذي يراه أتباع دين لنصّهم

---

(1) نعم قد تكون هذه المعاني محتملة وممكنة ضمن جملة معان أخرى محتملة وممكنة ولا متناهية، خاصة وأن هذه المعاني هي من طبيعة تركيبية، أي ناتجة عن تركيب وضمّ جملة عبارات وجمل بعضها إلى بعض، وليس مجرد قراءة متسلسلة للنصِّ تبعاً للتسلسل والتتابع الراهن للنصّ الديني. ولما كان التركيب بين الآيات لا متناه فإن المعاني المحتملة الناتجة عن هذا التركيب لا متناهية أيضًا. هذا يعني أن المعنى لا يولد إلاّ إثر عمَلية التركيب الإرادي والحر الذي يمارسه القارئ والمفسّر. إذا كانت الدلالة اللفظية للنص الديني هي أوجه الإكراه الذي يمارسه النصّ على القارئ، فإن التركيب الحرّ بين الآيات الذي يمارسه القارئ على النص هو مجال الحرّية الإنسانيّة في تلقي النصّ وتأويله.



الديني الخاصّ لا يتولّد لدى أشخاص آخرين لا ينتمون إلى هذا الدين، والأحاسيس والاختلاجات الروحيّة التي يولدها هذا النصّ الخاص لدى الجماعة الخاصّة نجد أشخاصًا آخرين من خارج هذه الجماعة يتلقّونه ببرودة عقلية ولا مبالاة شعوريّة. كل ذلك يؤكّد أن النصّ لا يملي معناه الخاص، لأن هذا المعنى ببساطة غير موجود وجودًا خفيًا وكامناً قبل عملية القراءة، بل يتشكّل تدريجيًا أثناء عملية القراءة، وتكتمل حقيقته التصوّرية مع نهاية فعل التلقّي واكتمال عمليّة الفهم، والتي يسهم فيها النصّ والقارئ معًا وفق شروط تلقٍ خاصّة. فلا ينتجه كل من النصّ والقارئ بشكلٍ مستقلٍ عن الآخر، ولا يمليه أي طرف على الآخر بنحو الإرغام، بل هو ثمرة مسار من الإملاء والإملاء المضاد لكل من الطرفين ضد الآخر، المقاومة والمقاومة المضادة بينهما، إلى أن تستقرّ المواجهة على تسوية معنى معيّن أو توازن واستقرار بين قوة الدفع والجذب التي يمارسها كلّ طرفٍ على الآخر.

كلامنا بأن معنى النصّ نتاج كل عملية احتكاك شخصيّة أو جماعيّة للنصّ، لا يستلزم القول بأن النصّ معرّض للإدلاء بمعانٍ متناقضة ومتضاربة أو معانٍ عشوائية، بحكم قابليّة النصّ لكل معنى. فالنصّ ليس مسؤولًا عن أي تناقض أو تعارضٍ يحصل، بل هو أثر من آثار التنوّع البشري والتباين المحتمل والممكن بين المتلقّين للنصّ، الناتج عن اختلاف بيئتهم وانتماءاتهم وميولهم الشخصيّة، إلى ما هنالك من المتغيرات التي لا يمكن حصرها بين الأشخاص والجماعات. كما أن عشوائية المعنى تكون محتملة أيضًا إذا كانت ضوابط فهم النصّ وقواعد التفكير عشوائيّة. أي إن العشوائية ليست من توابع النصّ، بل من توابع عمليّة التلقّي نفسها، إذا كانت محكومة بمزاج عشوائيّ متقلّب، فردي أو جماعي، لا تحكمه قاعدة أو آليّة منضبطة.

هذا يعني أن وحدة المعنى أو تكراره في عمليات القراءة، مثلها مثل تعارض المعاني المستنبطة لنصٍّ واحدٍ، نابعة من شروط خارج النصّ، تفرض وجهة للدلالة وميلًا عامًّا إلى معنى خاصٍّ وفق شروط معيّنة، وتفرض في المقابل وجهة دلالة وميلًا إلى معنى خاصّ آخر أيضًا وفق شروط مختلفة ومغايرة.

كلامنا لا يهدف إلى زعزعة إيمان أحد بقداسة النصّ الديني أو مكانته المعنويّة والروحيّة لدى المؤمنين. فلا وحدة المعنى أساس الاستلهام الروحي والوجداني للنصّ، ولا تباينات المعنى فيه سببًا لاختلال منزلة النصّ ومكانته، بحكم أنها ناتجة، أي وحدة المعنى أو تبايناته، من الشروط التي تُفرض على النصّ من خارجه. هدفنا هنا هو توصيف عمليّة موضوعيّة تحصل أثناء عمليّة تلقّي النصّ وتفسيره وفهمه وتأويله.

إنها محاولة لمعرفة ما يحصل أثناء عملية تلقي وفهم النصّ، والكشف عن



النشاطات الذهنية والتشكلات الدلاليّة التي تتبلور وتتولّد في رحلة توليد المفهوم الديني. وهو مفهوم اعتقد المفسّر التقليدي أنه يكشف عنه ويرفع حجب إشعاعاته، لسبب بسيط، وهو أنه لم يكن ملتفتًا إلى ما يحصل أثناء عمليّة قراءة النصّ، وعدم إدراكه للفاعليات الحاضرة أثناء فعل القراءة، الأمر الذي غيَّب بالكامل تمييزه الدقيق والواضح بين ما يصدر عن النصّ، وما ينتج عن عملية القراءة أو الفهم نفسها، معتقدًا أنهما أمر واحد. فالانتقال من الوثيقة القرآنية المدوّنة إلى الصورة الذهنية أو المفهوم العقلي، أو الحكم الواجب أو المستحبّ الذي يتولد في أذهاننا، لا يحصل بشكل آلي وعفوي، بل يمر عبر عملية معقدة، وبحضور فاعليات متعدّدة، وشروط إنسانية، تجعل هذا الانتقال ممكنًا.

شروط إمكان المعنى السياسي في النصّ الديني

كلامنا لا يعني أن النصّ فاقد لأية فاعليّة، أو قوّة حضور أثناء تلقّيه، بل تعني أن النصّ لا يمارس فاعليته في الهواء الطلق، وبمعزل عن أية شروط خارجية. ما نهدف إليه هو التعرّف إلى الشروط التي تجعل المعنى القرآني ممكنًا، وليس البحث في الشروط التي تجعل القراءة ممكنة. والفرق بينهما:

إن البحث في شروط إمكان القراءة هو النظر في الشروط والقواعد التي تسبق عمليّة القراءة، أي الضوابط والقواعد التي تحدّد وتشرط القراءة، وتجعلها منتجة أو منضبطة، ويكون بالإمكان تمييز الصحيح منها والفاسد، أو المستقيم من المنحرف، أو الممدوح من المذموم.

أما شروط إمكان المعنى فهو النظر في عملية القراءة نفسها وتفحص حركتها وديناميّتها أثناء نشاطها. أي ماذا يحصل أثناء عملية القراءة، وكيف تحصل هذه العملية وما الفاعليات الحاضرة أثناء عملية القراءة هذه؟ وما الذي يجعل النصّ يأخذ وجهة دلالية معينة وفق شروط قراءة معيّنة، ويتّخذ وجهة أخرى في ظل ظروف أخرى؟ ولماذا تصبح فكرة العنف فجأة لازمة من لوازم النصّ الديني، مثلما يتم الترويج له وتسويغ ممارسته على أكثر من صعيد عامٍّ؟ بل لماذا يمتنع النصّ عن الإدلاء بمعانٍ معينة، مثل التسامح والسلام ومشاركة الآخر مثلًا، رغم أن قوّة احتمال هذه المعاني في النصّ عالية جدًّا؟

طبعًا لن نستعرض كامل عمليّة القراءة، ولن نجيب عن التساؤلات التي طرحناها



أعلاه، لأنّنا عالجناها بكثير من التفصيل في بحث سابق[1]. فغرضنا هنا الكشف عن فاعلية أساسية حاضرة في عملية قراءة النصّ، وتفرض نفسها أثناء توليد المعاني والمواقف والمفاهيم السياسية من النصّ الديني، ويزعم البعض أن النصّ يمليها علينا ويدعونا إلى تمثلها وتطبيقها حرفياً في المجتمع. وهي معان بطبيعة الحال تتصل بالمجال العام، وتحمل دلالات كلية وشاملة، لأنها تخاطب عموم الناس لا خصوصهم، وتعمد إلى تأطير حياتهم وسلوكهم وعلاقاتهم ونظم الأمر بينهم. أي ومثلما هي معان تطال أساس الوجود الإنساني، فإنها معان تعكس روحية النصّ ومقصده الأسمى من الإنسان.

هذه الوجهة ستساعدنا على تشخيص مشكلة العنف في النصّ الديني، والسر الذي يجعل الدلالات العنفية للنص تغلب الدلالات المحتملة الأخرى داخله، فلا تعود الحشود وبعض النخب ترى إلاّ هذه الدلالة، وتصبح في سياق سجالي مطابقة لمراد الله، وتأخذ ممارستها شكلاً طهرياً صوفياً تعبدياً لدى الكثيرين.

طبعاً سيبقى بحثنا منصباً على دراسة الممارسة الجمعية أو المجتمعية لفعل القراءة. إذ على الرغم من أن قراءة النصّ الديني هو فعل فردي، يقوم به شخص معيّن في لحظة زمنيّة ومكانيّة معيّنة، إلا أنه يمارس هذه القراءة بصفته فردًا من أفراد المجتمع، أو عضوًا داخل جماعة خاصّة ذات تفضيلات خاصّة. بل إن هذا الفرد يمارس القراءة، في أكثر الحالات، باسم هذه الجماعة وعنها ولها وعبرها، لا بصفته الشخصيّة المستقلّة المنفصلة.

هذا الأمر نجده جليًّا في القراءة السياسيّة أو الأيديولوجيّة وحتى العقائديّة، التي لا تهدف إلى بناء وعيٍ فرديٍّ أو فهمٍ خاصٍّ، بل تأتي في سياق بناء وعي وفهم جمعيّين، أو في سياق الدفاع عن وعيٍ وفهمٍ جمعيّين حاصلين. هذا الأمر، أي النظر في الممارسة الجمعيّة لفعل القراءة، وإنْ كانت متحقّقة في الخارج الموضوعي عبر فرد أو شخص معيّن، يجنبنا من جهة البحث في القراءة الناتجة عن تفاعلات سيكولوجية خاصة بالقارئ، أو اهتمامات ذاتية به أو مشخصنة، ويوجّه البحث باتجاه النظر في الرهانات التي تحكم المجتمع بأسره أو شريحة معتبرة داخل هذا المجتمع، تجعل النصّ الدينيّ يتّخذ وجهة دلاليّة معيّنة للمجتمع بأسره وليس لفرد بعينه، وتجعل النصّ يفيض بخيارات كلّية للمجتمع ذات طبيعة سياسيّة وأخلاقيّة معيّنة، وتجعل خيارات أخرى ممتنعة عليه، رغم أن احتمالاتها داخل النصّ، وفق الدلالة اللغويّة أو التحليل

(1) راجع كتاب: النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي. دار الفارابي، 2010.



الرياضي - العقلي عالية، إلا أن ترتيبًا خارجيًّا سد منافذ هذا الخيار وألقاه في غياهب اللامفكّر فيه.

نحن إذًا في منطقة العلاقة الجدليّة بين النصّ الديني والمجال العام، ووجهة البحث هي في شروط إمكان المعنى السياسي في النصّ الديني، أو شروط إمكان المعنى الديني في السياسة. أي ما هي الفاعليّات الحاضرة (من نصّ ونوعيّة قارئ وشروط تلقٍ؛ التي هي بمثابة فضاء تحصل بداخله عمليّة القراءة) أثناء عمليّة إنتاج المعنى السياسي أو المعنى الكلّي الذي يطال كليّة الوجود الإنساني.

للكشف عن اللوحة الخلفية التي تحكم عملية إنتاج المعنى السياسي، أو لنقل المعنى العمومي (Public) من داخل النصّ الديني، لا بد لنا من تمييز نمطين تاريخيّين لحضور النصّ الديني، أحدهما النصّ زمن التأسيس، والنصّ زمن التمأسس، وسنركز في البحث على النصّ القرآني، نتيجة الدور المحوري والمرجعي الذي احتفظ به القرآن الكريم في بناء الوعي وتوليد الوعي الديني المتّصل بالسياسة والشأن العام.

القرآن زمن التأسيس

هناك نمطان تاريخيان لحضور النصّ الديني: أولهما حضوره زمن التأسيس، والثاني حضوره بعد التأسيس. وهما نمطان يمكن تمييزهما باختصار: إن النصّ في النمط الأول ينطق بنفسه ويملك قدرة تفسير نفسه ودفع الشبهات عنه، في حين أن النصّ في النمط الثاني في حالة صمت مطبق، وفاقد لقدرته الذاتية على الإدلاء بما يريد قوله، وعرضة دائمة لسوء الاستعمال.

في الزمن الأول، أي زمن التأسيس، يكون النصّ مستقلًا عن الشرط الخارجي في الإدلاء بقوله، ويملك قدرة ذاتية على الإملاء بما يريد من دون الاستعانة بجهة خارجيّة، بل يعمد قول الوحي في فترة التأسيس إلى خلق الشّرط الخارجي وتعديله وتغييره والتحكم به.

في زمن التأسيس الأول للدين، أو ما يمكن تسميته بالتّجربة النبويّة، لا يمكن الفصل بين المؤسّس الأول، الذي هو النّبي محمد (ص) في حالة الإسلام، وبين القول الديني. فهما واحد بالوجود والتبليغ والتعبير والمسار. بل يمكن القول إن التجربة النبويّة هي النصّ الديني نفسه وليس شيئًا آخر. فالنصّ الديني زمن النّبي هو التجربة النبويّة نفسها، التي تعبّر عن نفسها عبر النّبي في سلوكه وفعله وإقراراته، ثم تتحوّل هذه التجربة بعد رحيل النّبي المؤسّس إلى نصٍّ مدوّن، يضع نفسه بين الناس ليقرؤوه ويفسّروه ويؤوّلوه.



قد يرى البعض أن هناك ثنائية صارمة تتمثّل في النّبي والقرآن. فالقرآن كلام مُنزل على النبي، ولا يملك النّبي إلا تبليغه والعمل بمقتضاه، من دون أن يكون له حرية أو صلاحية التصرّف في حقائقه ومعانيه وفق الآية القرآنية: "ليس لك من الأمر شيء"، وهو أمر يخلق ثنائية لا يمكن جسرها بين نص الوحي المنزل من الله والنّبي الذي تنحصر مهمّته بتبليغ ما أنزل إليه من ربّه. وفي الآية القرآنية: "يا أيها النبي بلغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلّغت رسالته"، دلالة قويّة على الهامش الضيّق للنبي في التصرّف، وعلى التشدّد القرآني بضرورة تقيّد النبي بما أنزل إليه من ربّه.

هذه الثنائية التي يصوّرها البعض، تتفكّك حين نعلم أن القرآن لم يكن وحيًا منفصلًا عن مجرى تجربة النبي وتفاعله الخارجي مع خصومه وأتباعه ومحيطه العام. أي إن القرآن وليد تجربة نبوية، وهي موّلدة له في آن، هي ثمار واقع متحرّك ومكوِّن له وصانع لتحوّلاته الكبرى. فالحدث الخارجي ليس مجرّد مناسبة لصدور الآية، بل هو مادّة تكوينها ومضمون قضيتها التي تنطلق منها الآية لإعادة بناء الواقع القائم[1]. ما يعني أن الثنائية القائمة ليست أكثر من تكامل وتناغم بين مكوّنات التجربة النبوية، بحيث لا يمكن فصل القرآن عن النبي، أو فصل القرآن والنبي معًا عن الأحداث والوقائع الخارجية، أو عن الإطار التاريخي الذي حصلت فيه عملية تبلّغ وتبليغ الوحي، وتحرّكت فيه جدلية نفاذ التجربة النبوية إلى قلب الواقع وتحويله إلى واقع آخر. فالاختلاف ليس سرّه تعدّد مكوّنات التجربة النبويّة، والتي أهمها: شخص النّبي، والوحي المنزل إليه، والشرط التاريخي. وهي مكونات تتضافر وتنصهر لتنتج تجربة نبوية واحدة، ذات سياق موحّد وخطاب متناغم في منطقه ووجهته واستراتيجيات معناه ومقصده الأبعد، سواء أكان ذلك تبليغًا للنّبي عن الله، أو فعلًا وقولًا صادرًا عن النّبي ابتداءً منه من دون أن يكون هنالك تعليم مباشر من الله.

النصّ زمن صدوره يتكلّم، لأن المصدر الذي هو نبي موجود ويستطيع التكلّم عن نفسه وعن الله. فالنبي يُبلِّغ كلامَ الله ويبين مراده في آن. المسألة لا تنحصر في تحديد من يتكلّم ويبلّغ فقط، بل مسألة حادثة التبليغ التي ينتج عنها النصّ. فالنصّ ليس شيئًا يصدر من الأعلى إلى الأسفل فقط، بل حقيقته تقوم داخل الحقل الذي يتواجد فيه.

---

(1) هذه مسألة عالجتها بشيء من التفصيل في كتاب "النصّ الديني في الإسلام"، تحت عنوان الطبيعة التوليديّة للآية القرآنيّة، التي رغم صدورها من جهة عليا، إلا أن علاقتها بالحدث الخارجي ليست مجرّد اقتران عرضي أو تجاور ظرفي، بل هي علاقة تكوينيّة بين الطرفين، أي الحدث والآية، حيث تستمد الآية من الحدث مادّة تكوينها ومرجعيات تعبيرها، وتكون هي في الوقت نفسه نقطة انطلاق لإعادة تشكيل الواقع وفق أفق ذهني جديد وترتيب علائقي مختلف.



أي إن كينونة النصّ القرآني، أو القول النّبوي، أو حتى موعظة الجبل للسيد المسيح، ليست عالمًا مغلقًا على نفسه، أو سرًا منعزلًا يتكون من ذاته وبذاته ولذاته، بل هو شيء يتكوّن داخل حقل وجود إنسانيّ، ويعطي لنفسه صفة "بيان"، وهو معنى الكشف والانكشاف الكامل، بحيث يعرض نفسه علينا، ويُعرِّضُ نفسه للقبول مرة وللرفض مرات عدة، ويضع نفسه تحت تصرف أفهامنا ويجازف بنفسه من أن يساء فهمه أو حتى يساء استعماله. فصدور قول الوحي عن جهة متعالية لا يستلزم أن يكون قول الوحي من سنخ هذه الجهة المتعالية، طالما أن هذا القول يتقوّم بمتكلم ومُبلِّغ ومُبَلَّغ وظرف التبليغ، أو مرسل ورسول ومرسل إليه، وسياق يجمع هذه الأطراف الثلاثة. فالله وضع نفسه في صفة متكلّم أرضي، وأفاض بقول أرضي، ليكون بإمكان هذا الوحي أن يحقّق نتائجه وثماره في ساحة النشاط الإنساني. إن الله نزل بقوله إلينا، ليرفعنا عبر استجابتنا لهذا القول إليه.

لذلك، وحين أخذ المسلمون يوثّقون التجربة النّبوية، لم يكن بالإمكان الاقتصار على القرآن مصدرًا وحيدًا لإعادة بناء هذه التجرية أو فهمها، بل كان لا بد من تدوين السنة، التي أصبحت في مرحلة متأخّرة بمنزلة القرآن نفسها من حيث الدلالة والحجّيّة، رغم علو مكانة القرآن في الاعتقاد، كما اضطر المسلمون أيضًا إلى تدوين مناسبة النزول في محاولة لإعادة بناء حدث الوحي ومشهديّة التبليغ، التي لا يمكن بحال اعتبارها شيئًا عارضًا على النصّ، بل هي حقل وجود وتواجد النصّ ومجال فاعليّته وظرف انكشافه وظهوره.

في كل الأحوال، وما يعنينا هنا، هو أن النصّ والنّبي كانا زمن النّبي بالنسبة إلى المراقب الخارجي شيئًا واحدًا، بمعنى أن كلًا منهما كان يتحقّق بالآخر، فالقرآن لا يصير قرآنًا إلا بتبلّغه وتبليغه، ومحمد (ص) لا يصير نبيًّا صاحب رسالة إلاّ بوحيٍ ينزل إليه، ومهمّة يؤدّيها بأمر من الله.

كون النّبي المبلّغ الوحيد للوحي، جعل القرآن ناطقًا عبر النّبي، الذي لا تقتصر مهمته على تبليغ القرآن، بل شرحه وتفسيره ودفع الشبهات عنه. فما نعتبره نصًّا دينيًّا في زماننا،كان كائنًا حيًّا يمشي بين الناس ويدعوهم إلى الله. أي كان نصًّا ناطقًا بكل ما يحمل النطق من دلالات واقعيّة وغير واقعيّة، عقلانيّة أو أسطوريّة.

هذا الأمر جعل العلاقة بين النصّ المتكلّم عبر النّبي وبين الناس علاقة تكلّم وإنصات من قِبَل المؤمنين، الذين شدد القرآن عليهم بضرورة الإنصات والاستماع له حين يتلى ويتكلم. "إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون"، فتحقّق رحمة الله بحسب هذه الآية، يتوقّف على الإنصات لهذا القرآن الذي يتلوه النّبي،



والناس لا يملكون الخيرة من أمرهم إذا قضى الله ورسوله أمرًا. كلام الله ووحيه وقول نبيّه، لا يقبل أن يفسّر أو يؤوّل أو حتى يناقش زمن النّبي، فوجهته واحدة، وهنالك جهة حصرية تحدّد هذه الوجهة، ولا يملك أحد أن ينطق أو يجتهد أو يصرّح خلاف ذلك.

الطبيعة الدلاليّة للقول النبويّ زمن النّبي تسير باتجاه واحد، بحكم أن القول والمعنى واحد، والناس في موضع الإنصات والتلقّي فقط، والنصّ لا يضع نفسه بتصرّف أحد، بل يملي ويأمر ويهدّد ويبشّر ويقرّر ويلغي ويقرّ، من دون منافس أو شريك يشركه في المعنى والمضمون. فالناس ينصتون ولا يتكّلمون، والنصّ يتكلّم ولا ينصت، والمؤمنون يضعون أنفسهم بتصرّف قول الوحي ورهن إشارته، تستجيب له ملبّية، وتخلي ذهنها من أي معنى منافسٍ أو منافٍ أو شريكٍ. وهذا مقتضى الآية: "ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم"، والآية: "وأطيعوا الله ورسوله"، والآية: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم". فالنصّ ينطق عبر النبي والناس تنصت، النصّ يأمر عبر النبي والناس تطيع.

تلك هي طبيعة العلاقة بين قول الوحي والمتلقّي زمن التجربة النبويّة، بحكم أن القول النبويّ وقول الوحي باتا مجسّدين بشخص النّبي، الذي انحصرت فيه صلاحيّة التبليغ وتحديد المعنى وبيان المقصد، وبات هو صاحب السلطة الآمرة. فلا قول سوى قول النّبي، ولا مصدر لمعرفة مراد الله وقوله سوى النّبي أيضًا، كما أنه لا وجود لمعانٍ محتملة أو متكافئة، بل هنالك معنى واحد ودلالة واحدة يحدّدها النّبي وحده، فما يحدّده النبي ليس معنى النصّ، بل هو المعنى نفسه ولا معنى غيره. ولذلك نجد أن النّبي رفض في زمانه أي نصٍّ منافسٍ أو مصدرٍ موازٍ لقول الله ومراده، أو حتى قولًا موازيًا أو منافسًا لقول النّبي نفسه. ففي الرواية أن النّبي غضب عندما رأى عمر بن الخطاب يقرأ في التوراة، وقال له في معرض النهي المشدّد: "ليس بوسع موسى إذا بعث في زماني إلاّ أن يتبعني".

النصّ زمن التمأسس

كانت وفاة النّبي لحظة حاسمة في طبيعة وتكوين النصّ الديني، فبعد اللحمة الحاصلة بين شخص النّبي وقول الله ومراده، التي فرضت اتباعًا وإنصاتًا وطاعة، أصبح المسلمون متروكين لمصيرهم، وعليهم المبادرة لتعويض غياب المؤسس، ونقل مجمل التجربة النبوية إلى نصٍّ مدوّنٍ، أي نقله من حالة التداول الشفهي إلى وضعية موثّقة منضبطة، تحسم الجدل حول مادة الوحي، وتوحّد المسلمين حول مرجعيّة موحّدة، وتضمن استمرارية ثابتة وحضورًا دائمًا لوحي الله في حياة المسلمين.



فعمدوا بادئ الأمر إلى جمع القرآن وتدوينه، استنادًا إلى ما كان مدوّنًا زمن النّبي، وما كان مستقرًا في ذاكرة صحابته.

ورغم تردّد بعض المسلمين في تدوين غير القرآن من إرث النبي، وتحفّظ البعض الآخر، فقد اضطر المسلمون في فترة لاحقة إلى تدوين هذا الإرث وحفظه وتنقيحه. وذلك بعد كثرة الكذب على النبي، ووضع الأحاديث على لسانه، ودخول الأهواء السياسية والمذهبية عليه، واختلاط إرث النّبي بأقوال الصحابة وأفعالهم. وهي عملية مرّت في مراحل عدّة، واحتاجت إلى وضع آلية ومعيار لتنقيح الأحاديث ووضع أسانيدها، إلى أن استقرّت عملية التدوين في القرن الثالث الهجري على هيئة مدوّنات معتمدة لدى السلطة وعموم الناس.

ولو ركّزنا بحثنا هنا على النصّ القرآني، الذي انتقل من مرحلة الإنزال على قلب النبي، إلى مرحلة التبليغ، إلى مرحلة التدوين والجمع والتوثيق وتوحيد نسخه. فإن هنالك متغيرات عدة طالت هذا النصّ في جوانب عدة:

أولها: الانتقال من التداول الشفهي إلى التداول المكتوب. إذ رغم حرص المسلمين على حفظ القرآن وتلاوته عن ظهر قلب، إلاّ أن هذه التلاوة لم تعد حرّة، بل مقيّدة بهيئة ونظام الوثيقة القرآنية، ووفق ترتيب معيّن بين آياته وبين سوره. أي باتت المشافهة المستمرة في تداول القرآن محكومة ببنية وترتيب ولفظ النصّ القرآني المدوّن.

ثانيها: غياب المؤسّس، أي النبي (ص). وهو أمر جعل النصّ الديني مكشوف الظهر، وموضوعًا في تصرّف المسلمين من دون دفاعات ذاتيّة به. فبعد أن كان النبي يحسم أي جدل أو شكٍّ حول معنى الوحي ودلالاته، أصبح النصّ مفتوحًا على احتمالات معنى متعدّدة. وبات كل احتمال يحمل مشروعية أمام الاحتمالات الأخرى لغياب المرجعية التي تحسم الجدل حسمًا قاطعًا.

هذا الأمر دفع المسلمين إلى وضع مرجعيّة وضوابط من خارج النصّ لحسم معضلة المعاني المتنافسة أو المتكافئة، وترجيح أحدها على الأخرى، إضافة إلى وضع حد لفوضى توليد المعاني. كانت هذه الضوابط: مفهوم الإجماع، ومفهوم السُّنّة المتواترة، ومفهوم التفسير الممدوح الذي يحدّد القواعد السليمة لتفسير وفهم النصّ. وهي معايير لم تستطع أن تحد من اختلاف المسلمين، أو توقف تدفّق المعاني المتعدّدة للنصّ، بسبب أن هذه المعايير باتت هي نفسها نسبية وفاقدة في أكثر صورها إلى الضبط العلمي الذي يحسم الجدل بين المتنازعين.



غياب النّبي (ص) فرض تغييرًا في العلاقة بين النصّ والمتلقّي وقارئ النصّ، فحين كان على المسلمين الإنصات والاستماع لكل ما يقوله النّبي، أصبح النصّ المدوّن في حالة صمت لا ينطق لوحده، ويفتقد إلى القدرة الذاتية على حسم أي جدل أو تصويب أي معنى محتمل في النصّ، بحكم تكافؤ الكثير من المعاني والدلالات.

ثالثها: تغيّر الشروط التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة بعد النّبي (ص)، الأمر الذي فرض تباينًا بين الوقائع التي نزلت لأجلها الآيات، والوقائع الجديدة التي لا تطابق ولا حتى تشابه الوقائع الأولى. وهو أمر خلق مفارقة مربكة عند المسلمين، تمثّلت في استخراج حكم أو موقف ديني من النصّ الديني لوقائع وأحداث لم تكن ملحوظة في أصل نزول الآيات، بسبب أن هذه الآيات نزلت لوقائع وحوادث وسياقات مختلفة.

هذه الوضعيّة فرضت على المسلمين تحديد موقف الآية من الواقعة الجديدة بجهد فكري إضافي عبر ما سمي الاجتهاد. وهي عملية صناعيّة لا تهدف إلى الكشف عن الحكم الشرعي، بل إلى إنتاج الحكم الشرعي وفق معايير افترضها الفقهاء من خارج النصّ، والتي أهمها القياس، والمقدمات العقلية، والأصول العملية، وقواعد الإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص. وهي جميعها قواعد استخلصها المسلمون من أصول التخاطب العربي[1]، أبنية العقلاء في التخاطب والفهم، قواعد إنتاج القول وقواعد فهمه، إضافة إلى قواعد المنطق اليوناني التي بدأت تتسرب تدريجيًّا إلى بنى الفكر الإسلامي.

رابعها: تغير المتلقين بعد التوسّع الكبير في الفتوحات الذي استتبع دخول مكونات اجتماعيّة وثقافيّة مختلفة عن الصحابة وانخراط هؤلاء في تداول القرآن وفهمه. إضافة إلى الانقراض التدريجي لجيل الصحابة، وظهور أجيال جديدة، تمثّلت بالتابعين وتابعي التابعين، الذين لا يحملون في مخيلتها وذاكرتهم خلفية النصّ التاريخية، أو القرائن الاجتماعية والثقافية التي اقترنت به.

هذا الأمر فرض تلقيًّا أعزل للنصّ، يعزل النصّ عن أصل نشأته، ويحرر المتلقي من أية قيود ظرفية أو تاريخية. وهو أمر سهّل إلى حد بعيد، عن قصد أو غير قصد، إساءة استعمال النصّ الديني عبر توظيف آياته في مواضع لا تتوافق مع

---

(1) نحن لا نتحدث هنا عن المعنى اللفظي، أي الصورةالذهنية التي ترتسم لمجرد سماع اللفظ، فهذا جزء من اللفظ، ولكن أتحدث عن المفاهيم والإشكالات التي تثار ولم يكن النص يتكلّم عنها بشكل مباشر، لأنه انتقل إلى حقل آخر يختلف عن حقله السابق.



المواضع الأصلية التي نزلت فيها أو لأجلها، وساهم أيضًا في تحرر الآية من أي قيد ظرفي أو شرط تاريخي، ما أعطى للآية مرونة واتساعًا عاليين، وقدرة التحليق والهبوط على أية وضعيّة سياسيّة أو موقف معرفي أو حالة اجتماعيّة.

هذا التغير فرض تغيرًا كاملًا في العلاقة مع النصّ الديني. فجيل الصحابة، ورغم أنهم مارسوا تفسيرًا وفهمًا للقرآن بعد وفاة النّبي (ص)، إلا أن ممارستهم للتّداول والفهم القرآنيّين، كانت مقيّدة بما رسخ في ذاكرتهم من أسباب النزول وإرث النبي الذي ظل حاضرًا بكثافة في وعيهم وتفكيرهم. أي كان الصحابة يتصرّفون كما لو كان النّبي حاضرًا بينهم، ويقدّمون مقترحاتهم وفق ما رسخ في أذهانهم من أقوال النبي وأفعاله. أي حرص جيل الصحابة عمومًا على حفظ النصّ داخل سياقه الأولي، ولو بالتمثّل الذهني.

أما الأجيال الأخرى فلا تملك هذه الخلفية، وكانت تتلقّى النصّ القرآني مجردًا من أي سياق تاريخي أو مضمون معرفي، ولم تكن السُنَّة لدى الأجيال الأولى متداولة أو معروفة على نطاق واسع، بسبب غياب الضبط الروائي لها، وبسبب التحفظ على تدوينها. وهو أمر جعل تلقّي النصّ القرآني لدى هؤلاء يحصل خارج سياقه التاريخي، وتتخذ آياته وأحكامه صفة التجريد والإطلاق والشمول.

ما نخلص إليه في تحديد هذه المتغيرات هو القول بأن النصّ القرآني بعد النّبي أصبح صامتًا لا ينطق، وكان على المسلمين استنطاقه والكشف عن معناه، وهو أمر وضع القرآن عرضة لسوء الاستعمال من الكثيرين، عن حسن نيّة أو عن سوء نيّة. خاصة وأن النصّ القرآني بات فاقدًا لدفاعاته الذاتية، وغياب الناطق الرسمي باسمه صاحب القول الفصل في تحديد الوجهة الصحيحة من الوجهة الضالة.

بوفاة النبي (ص) لم يعد النصّ القرآني قادرًا على التكلّم عن نفسه، أصبحنا نحن نتكلّم عنه. ومع غياب المفسّر الأول الذي يحدد المعنى الواقعي والحقيقي للنص، فإن معرفة الحكم الواقعي أو الحقيقي قد غاب معه إلى الأبد، وبات معنى النصّ أثرًا من آثار فهم النصّ، ونتيجة من نتائج النشاط الذهني والفكري فيه، وبات هذا المعنى يتخذ صفة الترجيح من بين المعاني المتعدّدة المحتملة، التي تتجدّد مع تجدّد الوقائع الجديدة، لتصبح لا متناهية مع لا تناهي الظروف الخارجية والشروط التاريخية المحيطة بالنصّ.

وضع النصّ في تصرفنا بعد النبي (ص)، جعله في الجانب الآخر تحت رحمة نياتنا، وعرضة لسوء استعمال لا متناهٍ أيضًا. بغياب النّبي، انتفت العصمة عن النصّ، أي القدرة على أن يردع النصّ بذاته سوء الفهم وسوء الاستعمال، فعمد المسلمون إلى



تأسيس جهة معصومة من خارج النصّ تحسم الخلاف، وتصوب المعنى ويكون لديها قدرة الكشف عن المعنى الواقعي.

كل ذلك فرض بقاء النصّ القرآني مفتوحًا، فلم يتوقّف حتى يومنا هذا صراع التأويلات حوله، ولم يتوقّف سوء استعماله لأغراض سياسية وشخصية. وهذه سمة إيجابية للنصّ لا سلبية، بحكم أن النصّ القرآني لا تتوقّف حركة المعنى فيه، ولديه قوة حضور في كل الأزمنة، ومجرد اقتران نصه بمعنى حصري، يحوّله إلى سلطة إكراه لا حقلًا دلاليًّا يفيض بمعانيه.

صراع التأويلات

هذا يدفعنا، بدلًا من وضع الشروط التي تحسم معنى النصّ، والتي تبيّن أنها كانت افتراضية وليست فعليّة أو واقعيّة، النظر في وضعيّة القرآن بعد النّبي، وتعقب المفارقات التي وُضِعَ فيها عقب كل أزمة سياسيّة أو فكريّة، والكشف عن صراع التأويلات الذي كان يحصل بالتوازي مع الحوادث التاريخية الكبرى التي مرَّ بها المسلمون. وهو صراع أخذ، بفعل الخلل في ميزان القوى الداخلي وأرجحية قوة على أخرى، يحسم الجدل لصالح وجهة دلاليّة على حساب وجهات أخرى، ويراكم تدريجيًّا رهانات معنى صارت بمثابة الأرضيّة التي تحكم أية عمليّة قراءة أو فهمٍ للنصّ القرآني.

لم تظهر مفارقات النصّ الديني مباشرة بعد وفاة النبي(ص)، إذ كان الهاجس هو بقاء الدين واستمرايته وانتشاره، وهي هواجس كانت توجه الطاقة الدينيّة بالكامل إلى الخارج، وتحصر وظيفة النصّ الديني في شحن الطاقة النفسية، وتصعيد الاندفاع العاطفي والروحي لمقاتلة الخصم الخارجي. وهي وظيفة لا تعبأ بمعنى النصّ الداخلي، أو دلالته الحياتية، أو صوره الروحانية، أو اختباراته الإيمانية، بقدر ما يهمّها التماسك والصمود، وشحن طاقة المواجهة إلى اقصاها. لم يكن المعنى الحياتي للنصّ الديني غائبًا، بل كان مؤجلًا وينتظر لحظة ظهوره مع انبثاق سؤال القلق الداخلي وتراكم المفارقات والإرباكات التي تحيط بالمؤمن من كل جانب، وتتالي الصدمات الكبرى التي توقظ المؤمن من سبات يقينه وطمأنينته، وتحثّه على البحث عن معنى جديد وقيمة جديدة ترفع حيرته وتثبت إيمانه وتبدّد شكّه.

كان مقتل عثمان بن عفان وما أعقبه من صراعات كبرى في زمن حكم علي، بمثابة صدمات متلاحقة في الوعي الدِّيني، الذي استيقظ على شروط حياة جديدة، مختلفة ومغايرة للفضاء الذي احتضن نزول النصّ وتشكّله. المتغيّرات الجديدة فرضت قوة دفع هائلة دفعت باتجاه إزاحة كاملة للترتيب السياسي والمرجعيّة الأخلاقية السابقة،



ما أحدث صدمة وجدانية وتشويش ذهني لدى المؤمنين في استيعاب ما يحصل، فكان ملاذ الكثيرين مثل الخوارج التمسّك الحرفي بالدين، والعمل على مواجهة المتغيرات الجديدة واستعادة الفضاء القديم.

كانت أزمة فهم النصّ والتداول الإطلاقي لمعانيه اللفظية والحرفية، انعكاسًا لأزمة واقع جديد ترفعه شبكة قوى جديدة، وتكوين اجتماعي مختلف، ومنطق سلطة مغاير، أخذ يشقّ طريقه بثقة ويزيل آثار الواقع القديم الذي ألفه المؤمنون. فالواقع الجديد لا يصدم ركائز الحياة فحسب، بل يهز الوعي الديني نفسه، ويوقعه في حيرة وقلق وشك، تدفعه إما إلى اعتزال العالم مثلما حصل لدى البعض أمثال ابن عمر وابن مسعود، أو مواجهة هذا الواقع ومنع تقدّمه أمثال الخوارج. وكلا الموقفين مثّلا رفضًا للتحوّلات، إما بالعزلة الفردية والنجاة الشخصية من الفتنة، وإما المواجهة الانتحارية حتى آخر رمق.

عندما تتغيّر المعطيات، يفقد المعنى الذي كان يقدّمه النصّ في السابق صلاحيّته وقدرته على استيعاب الجديد، ويدفع المؤمنين إلى الدخول من جديد في تجربة جدل معرفي وذهني وروحي مع النصّ، للتكيّف مع المتغيّرات الجديدة. أي مع كل مستجدٍّ تتفتّح إمكانات معنى جديدة للنصّ، ويأخذ جانب من الصراع بين القوى المتعدّدة شكل صراع على التأويل، بعدما كان وجه الصراع زمن النّبي صراعًا على التنزيل. أي ينتقل النصّ من صراع الوجود والتحقّق، إلى صراع المعنى الذي يحدّد وجهة المؤمنين وخياراتهم الجديدة.

ويمكن لنا أن نستعرض مشهدين أساسيين يحملان دلالة رمزية لبدايات الجدل التاريخي في فهم النصّ الديني وتداوله بعد وفاة النّبي (ص):

5.1 - **المشهد الأول:**

أولهما: قول الإمام علي للخوارج عن القرآن حين دعوه إلى الاحتكام إلى كتاب الله: "**إنما هو خط مستور بين دفّتين لا ينطق بلسان ولا بد له من ترجمان وإنما ينطق عنه الرّجال**".

قول الإمام علي يؤكد ما ذكرناه، من أن القرآن لا ينطق بعد النّبي، وهي حالة ثابتة للقرآن لن تتغيّر، وتستتبع انفتاح النصّ على معانٍ محتملة لا حصر لها، يقبل معها النصّ كل معنى محتمل. فلا يعود معنًى خاصٌ من لوازم النصّ وتوابعه، وإنما هو من لوازم العلاقة والاشتباك بين القارئ والنصّ. أي تنفك العلاقة الذاتية بين النصّ والمعنى، ويصبح المعنى ثمرة عملية ذهنية ونشاط فكري وروحي يمارسه القارئ على النصّ أو يمليه النصّ على القارئ. ما يجعل المعنى يخرج من خلالنا إلى العالم، وعبر قنوات إدراكنا، ونمط وعينا، ومستوى تفكيرنا، والأفق التاريخي الذي ننتمي إليه.



بذهاب المؤسس، الذي هو النّبي (ص)، يذهب المتكلّم والمبلّغ والمفسّر الأصلي للنصِّ، وتنتفي صفة الكلام عن النصّ، ويصبح بتصرّف الناس، وعرضة لسوء استعمالاتهم. فلا يعود النصّ قادرًا على التكلّم عن نفسه، بل نحن الذين نتكلّم عنه، ويغيب المعنى الواقعي أو الحقيقي، على فرض وجوده، ويصبح أحد المعاني المحتملة بعد أن تتساوى أرجحيته مع المعاني المحتملة الأخرى التي تتوالد إلى ما لا نهاية مع تجدّد شروط حياة جديدة.

فالنصّ لا يحمل معنًى واحدًا عابرًا للأزمنة، فمعناه المفترض وليد الحقل الذي يتواجد فيه النصّ، وكلما تجدّد الحقل، وتغيّرت موازين القوى والوضعيات الاجتماعية فيه، تتولد معانٍ جديدة ومقترحات جديدة. الحقل الجديد يلقي رهانات جديدة على النصّ، تحدّد وجهة دلاليّة جديدة له. عندها يكون فهم النصّ أو تفسيره، عبارة عن استثمار لإمكانات النصّ داخل حقلٍ دلاليٍّ معيّن، وليس استنفادًا لقدرات النصّ نفسه. فالنصّ لا تستنفد محتملات المعنى فيه، إنما تستنفد الإمكانات التي يوفّرها حقل معيّن، وعندما تأخذ المعاني تكرر نفسها وتتحول إلى قوالب عقائدية جامدة داخل هذا الحقل، فهذا مؤشر ودليل على حالة الإشباع التي وصل إليها، وإنذار بضرورة الانتقال إلى حقل آخر.

5.2 - المشهد الثاني

حين قال الخوارج **"لا حكم إلا لله"**، رد عليهم الإمام علي: **"كلمة حق يراد بها باطل"**. تعبير الخوارج بأن "لا حكم إلا لله"، دلالة على نمط استعمال للنصّ، يقوم على فصل النصّ عن ظرف استعماله، وفك ارتباط الآيات بعضها ببعض، لتصبح كل آية مطلقة ومستقلة عن الأفق التاريخي أو الزمني الذي تستعمل فيه. عندها يكون الصدام حتميًّا، بين دلالة أوّلية للنصّ، ترسخت في وعي المؤمنين وفق سياق خاص، وواقع جديد يستدعي دلالة جديدة للنص تخالف وتتنافى في كثير من تفاصيلها مع الدلالة الأولية السابقة.

فالخوارج كان أكثرهم من القراء، أي من حفظة القرآن، وشاركوا في الفتوحات الإسلامية للقضاء على كل مظاهر الشرك والكفر ليكون "الدين كلّه لله". وهي ممارسة ولّدت في أذهانهم عدم قابلية الدين للمساومة وأنصاف الحلول، فالخير أولى أن يُتّبع في كل الحالات، والخير الذي يخالطه شر يصبح شرًّا محضًا. ظن هؤلاء أن حال الدين في تعامله مع غير المسلمين في الخارج هو حاله نفسه في تعامل المسلمين بعضهم مع البعض الآخر. فالخطيئة ليست علامة على الضعف البشري يمكن معالجتها، بل هي فعل انتهاك لساحة القدس الإلهية، ويجب أن تعامل على هذا الأساس. وهو تفكير



يدعو إلى إلغاء المجال السياسي بأكمله لصالح انصياع آليٍّ وشكليٍّ لتعاليم الله، يضع إرادة الإنسان في جميع صورها في حالة تعارض ومواجهة مع إرداة الله، وتضع النصّ في حالة صراع دائمة مع عجلة التاريخ، التي تستولد باستمرار شروط حياة جديدة تستدعي بدورها دلالات وأطر فهم جديدتين للنص.

كان قول الخوارج تعبيرًا عن أزمة كبرى فجّرت نفسها في الداخل الإسلامي، ليس على هيئة صراع بين القوى السياسية فحسب، بل على هيئة وعيٍ دينيٍّ مأزوم، لم يستطع استيعاب الأوضاع الجديدة، بحكم انتمائه إلى أفق آخر أخذت موازين القوى الجديدة تحاصره وتقتلعه من جذوره وتستبدله بأفقٍ جديدٍ. كان الصراع بين الإمام علي ومعاوية صراعًا على التأويل، أي صراع على الخيارات الممكنة في ظل الأوضاع الجديدة، أما صراعه مع الخوارج فكان صراعًا على أصل التأويل ومشروعية التكيّف مع الأوضاع الجديدة. أي كان صراع الإمام علي ومعاوية عن الخيارات المتعدّدة داخل المجال السياسي الجديد، أما صراع الإمام علي مع الخوارج فكان صراعًا على أصل وجود هذا المجال.

واجه الإمام علي شعار الخوارج "إن الحكم إلا لله" الذي هو جزء من آية قرآنية، بأنه "كلمة حق يراد بها باطل". أي إن نص الآية حق من الله، إلاّ أنها تتعرّض لسوء استعمال مؤذية، فالذي يتعرّض للانتهاك هنا ليس ساحة القدس الإلهيّة كما يدّعي الخوارج بل الآية نفسها، والذي يمارس الانتهاك ليس المعصية البشريّة، أو مسعى لحقن دماء المسلمين، بل سوء استعمال الآية وإسقاطها على أي شيء. أراد علي فتح باب التأويل على مصراعيه ليكون بالإمكان استيعاب المتغيرات الجديدة. لم يكن بوارد الإمام علي العودة بالتاريخ إلى الوراء، أو استعادة المشهد النبوي النقي في صفائه لحظة تشكّله الأولى، فهذا أمر غير ممكن، بل أراد عليه السلام وضع منطلقات جديدة في التعامل مع النصّ الدّيني، لا تقصي النصّ بالكامل عن المجال العام مثلما فعل معاوية، ولا تقصي المجال العام عن النصّ الدّيني مثلما فعل الخوارج.

رهانات المعنى السياسي

نبّه الإمام علي في معرض رده على شعار الخوارج بأنه لا حكم إلا لله، بقوله: **"هل تعلمون ما يقولون، يقولون لا أمير. كلمة حق يراد بها باطل، نعم لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله، وإنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، تأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به بر ويستراح من فاجر".**



أي إن النصّ بحكم طبيعته الجديدة والثابتة بعد النبي، يضع نفسه في تصرف من يتلقّاه، فلا يملي ما يريد بشكل مستقل عن الحقل الذي يوضع فيه. فالنصّ يدلي بمعناه بعد موضعته داخل حقل دلاليٍّ معيّنٍ. هذا الحقل لم يعد من مستلزمات النصّ بل هو مجال خارجي يأتيه من واقع اجتماعي وسياسي وثقافي معيّن.

واجه الإمام علي الدعوة إلى انفصال النصّ الديني عن الواقع المتحرّك، بوضعه داخل هذا الواقع وفي قلبه، فلا ينطق إلاّ به وعبره لا من خارجه. فلينزل هذا النصّ من عليائه إلى الأرض وليخدم هذا الواقع، رغم بقاء المخاطرة بسوء استعمال هذا النصّ، لكنها مخاطرة تستحق المجازفة، لأنها تضمن حيوية دائمة للنص، ويبقى ضررها على النصّ أقل بكثير من عزله والتعالي به، لأن ذلك يعني عمليًا سلبه قوة الحضور وإماتته داخل قوالب تبجيل فارغة.

أحال الإمام علي النصّ إلى ضرورات الاجتماع الإنساني، التي عبر عنها بقوله: **"لا بد للناس من أمير بر أو فاجر"**. فالمعنى الأكثر احتمالًا وأكثر قربًا من مراد النصّ هو الذي يخدم ضرورات الاجتماع التي تحتم قيام سلطة سياسية، مهما كانت طبيعتها الأخلاقية. وفي ذلك ملامح مبكرة لرؤى توماوية (نسبة إلى توما الأكويني) تتجلّى في اعتبار السلطة السياسية مرادة لله بالتكوين، مثلما أن الوحي مراد لله بالتشريع، وملامح لروح فكر سياسي يتجلّى في مبدأ السياسة أولًا، أي اعتبار السياسة حقلًا مستقلًا قائمًا بذاته، يوّلد آلياته ووظائفه من طبيعته الداخلية لا بمحدّدات من خارجه.

كون النصّ لا ينطق، لكن ينطق به الرجال، يعني ضرورة وضع النصّ داخل إطار مناسب يحقّق فاعليته، ويقيه نسبيًّا من سوء الاستعمال، هذا الإطار هو ضرورات الاجتماع الإنساني، وما يتفرّع عنها من شبكة مصالح. بذلك لا تعود مهمة القارئ تكييف الواقع المتحرّك لما يمليه القرآن بشكلٍ مستقلٍ، بل تكييف القرآن لما تقتضيه شروط الحياة وضرورات الاجتماع ومنطق التاريخ. والتكييف هنا لا يعني لَي معاني النصّ القرآني وتحريف وجهته الدلالية، فهما، أي المعاني والوجهة الدلالية لا يتحقّقان إلّا داخل حقل خارجي وسياق تاريخي معيّن يحمل خصوصية فهم معينة. فالتكييف هنا يعني تسهيل تبيئة النصّ الديني داخل حقل جديد ليكون بالإمكان توليد مسارٍ تأويلي جديد. فالنصّ لا ينطق إلّا داخل حقل خارجي يحدّد وجهة المعنى داخل النصّ ويقترح المضامين التي تجب مناقشتها وبحثها، هذا الحقل أراده الإمام علي ملتصقًا بالمجال العام، أي المكوّنات السياسية العليا التي لا بد منها لأي اجتماع، ليلغي بذلك ثنائية النصّ والواقع، إرادة الإنسان ومراد الله. أشير هنا إلى أن قول الإمام علي: "إنما ينطق عنه الرجال" إشارة لطيفة إلى أن قراءة النصّ تصدر عن الرجال بالجمع، أي هي



فعل اجتماعي أو جماعي، رغم ظاهر الأمور بأن التفسير ممارسة فرديّة. فالنصّ لا يتكلّم إلاّ داخل إطار تاريخي يستنطقه، أو رهان اجتماعي يجد مسوغاته في القرآن. عندما ينطق الرجال عن القرآن، لا ينطقون عن أنفسهم ولا عن النصّ نفسه، وإنما يرون النصّ وفق خياراتهم الاجتماعية. فالنصّ لا يتكلم إلى فرد بل إلى جماعات، والجماعات هي التي تقرأ النصّ، وعندما يفسّر الفرد النصّ ويشرحه ويستدلّ عليه، إنما يفكّر عن الجماعة التي ينتمي إليها، ويتمثّل قيمها وخياراتها ورهاناتها.

كانت القراءات دائمًا عبر التاريخ استجابة لرهانات اجتماعية وسياسية ومعرفية. لا توجد دلالات فرضها القرآن الكريم على الناس، إنما كانت هناك وجهة دلالية فرضتها رهانات اعتمدتها جماعة أو مجتمع بأسره. فالرهانات[1] هي بمثابة ما قبليات تسبق عمليّة القراءة نفسها، وتضع القارئ والنصّ في داخلها، أو تحصل عملية القراءة في داخلها، وتكون بمثابة موجّه خفي أو جلي، بوعي أو بغير وعي، لخيارات المعنى الجديدة، ووجهة الدلالة التي ترجّح معنى على آخر. ليست الرهانات قضايا معرفية خالصة تندرج ضمن برهان قياسي أو استدلالي، أي هي ليست صغرى أو كبرى اي قياس برهاني. هي ليست معرفة أو مبادئ محدّدة، بل هي قوة داخل الإنسان تقف وراء أي فعل قراءة أو نشاط فهم أو صياغة مفهوم، أو عدة معانٍ. قوة الفهم هذه، لا نتتجها نحن، بل تُنتَجُ داخل فضاء ثقافي واجتماعي ننتمي إليه وتُزرع فينا من خارجنا، ونتمثّل ثوابتها غالبًا بطريقة لا واعية، وتكون بمثابة قوة دفع توجّه فعل المعرفة باتجاه من دون اتجاه، وتوجّه قراءة النصّ باتجاه وجهة ومقصد دلالي من بين عدّة وجهات أخرى محتملة وممكنة، وتعوم معنى خاص للنص على حساب معانٍ أخرى مكافئة له بالفهم اللغوي الأوّلي، أو التحليل العقلي الرياضي.

فإذا كانت الدلالة اللغوية من لوازم النصّ الديني، ترافقه في حله وترحاله، فإن رهانات المجتمع التي تؤطر خياراته الوجودية والحياتية، تحدّد وجهة الدلالة، أو إذا شئت المقصد الدلالي للنصّ الذي يتجاوز الدلالة اللغوية من دون أن يلغيها، لينتج مفاهيم ومعاني وقيمًا دينيّة لزمن من الأزمنة وعصر من العصور[2].

---

(1) آثرت هنا استعمال كلمة رهانات، للتعبير عن القيمة الراسخة للمعنى العام والأساس الذي يعي فيه الفرد نفسه، ويعي حقيقة الآخرين وعلاقته بهم، بالإضافة إلى وعيه لطبيعة علاقته بربّه. وهي أنماط وعي لا تقوم على أساس علمي، بل أساسها خيارات تعتمدها جماعة، ورهان تراهن على صوابها، من دون أن تكون بالضرورة مستمدة من مسعى جدّي وصارم في البحث عن الحقيقة ومطابقة القول والموقف لواقع الأمر.

(2) هذا الاتجاه يتوافق في جانب مع فكرة غادامير حول التقاء الأفقين، ويختلف معها في جانب آخر. أما =



القضية هي أن المفاهيم القرآنية لا تتولّد بشكل آلي من النصّ، ولا يدلي النصّ الديني مفهومًا من خارج الحقل الإنساني الذي تتحرّك قراءة هذا النصّ فيه. بذلك يكون مفهوم المعنى السياسي للنص فرعًا من فروع الأطر التي تحكم الواقع العام، واستجابة لفهم معيّن لقضية الحياة العامة، ومفهوم السلطة، ونمط توزيع القوة داخل المجتمع، ومكانة الفرد داخل هذا الترتيب، والتراتبيّات الحاصلة بينهم.

ويمكننا هنا إدراج مثالين معبّرين عن تبعية المعنى الديني للرهان الاجتماعي - السياسي الذي تتحرّك بداخله عملية فهم النصّ الديني:

6.1 - المثال الأول: الشورى والديمقراطية

قول رشيد رضا في أوائل القرن العشرين: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيَّد بالشورى أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الاوروبيين والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، رغم أنها كانت موجودة دائمًا بيننا".

قول رشيد رضا يؤكّد أن الدلالة السياسيّة لفكرة الشورى الموجودة في القرآن، ما كان المسلمون ليلحظوها بشكل مستقلٍّ، أو أن يكون من المستتبعات الذاتية للفظ القرآن، أو ان تتنبّه له المؤسّسة الدينية المعنية بشؤون النصّ الديني والموكل إليها فهمه وتفسيره وشرحه. كل ذلك ما كان ليحصل أو يفصح القرآن عنه، إلاّ حين وضع القرآن داخل رهانٍ خاصٍّ، ووفق مرجعيّة تفكير أجنبيّة عن مرجعيّة الفكر الإسلامي، وهي المرجعية الغربية، التي حرّكت في المسلمين التفكير بالمسألة السياسيّة وقضية الحرّيات والتمثيل السياسي والديمقراطية، لكن وفق مرجعيات الفهم الغربية للمسألة السياسية. عندها أخذ لفظ الشورى يتّخذ دلالات غير مسبوقة وجديدة، لم يكن أحد ليلتفت إليها على مدى ألف وثلاثمائة عام. نبّه رشيد رضا إلى أن النصّ القرآني ما كان ليفصح بنفسه عن هذا المعنى، وما كان ليثير في أذهاننا الدلالات السياسيّة الحديثة لفكرة الشورى. كل هذا لم يحصل إلا من "معاشرة الأوروبيّين والوقوف على حال

= جانب التوافق فهو أن أفق النصّ الدّيني زمن صدوره هو زمن استثنائي لا يستمر بعد النّبي كما بيّنّا، بحكم أنه زمن كاريزمي محاط بحضور المؤسّس، ما يجعل أفق النصّ يختلف عن أي زمن آخر بعد النّبي. أما جانب الاختلاف فيعود إلى أن الأزمنة بعد النبي قد تختلف في وضعيات الحياة العامة، ولكنها قد تحتفظ برهانات معنى مماثلة، تجعل هذه الأزمنة، رغم اختلاف مظاهرها ورموزها وأنشطتها، تنتج معاني مماثلة وترجّح وجهة دلالية موحّدة للنصّ الدّيني، بسبب ترسّب رهانات معنى عميقة داخل المجتمع تمارس فعلها بقوة، مهما توالت السنون وتعاقبت الأجيال.



الغربيّين"، أي النظر إلى القرآن برهانات معنى مختلفة منتجة داخل بيئة مختلفة وثقافة غير مسبوقة.

الدلالة السياسيّة للشورى ما كان القرآن ليفصح عنها أو يثيرها في أذهاننا، إلا بمثير دلالي خارجيّ (External Stimulator) هو حال الغربيّين، الذي عندما تمثّله بعض المسلمين، أخذت آية الشورى دلالة جديدة، ومعنًى مختلفًا عن السابق.

وفي السياق نفسه، يمكن إدراج جميع الكتابات المعاصرة التي تدّعي تطابق الإسلام والديمقراطية، وهو تطابق ما كان أحد ليلتفت إليه، أو يدّعي وجوده إلاّ بعد الاطلاع على أدبيّات الفكر السياسي الغربي والنتاجات الكثيفة لمعنى الديمقراطيّة. ما فعله هؤلاء ليس اكتشاف الديمقراطيّة في القرآن، بل إنتاج فكرة الديمقراطيّة من القرآن، بعد وضع القرآن داخل سياق وفضاء دلالي يستقي أكثر مرجعياته من الغرب.

كلامنا هذا لا يعني فعليّة المطابقة بين أنظومة القرآن والديمقراطيّة، فالديمقراطيّة خبرة حياة وتجربة تاريخية، وهذه لا تحققها إلاّ البناءات التاريخية، والرهانات الفكرية، والتحولات المجتمعية، والهندسة السياسية. فالقرآن يملك أن يشقّ لنا الطريق، ويواكب سير عملية تحقّق الديمقراطيّة، ولا يملك أن يقدّم لي وصفة جاهزة لها، لأنها أي الديمقراطيّة سيرورة داخل المجتمع، ونتاج خبرة الحياة فيه.

6.2 - **المثال الثاني: مفهوم الحريّة**

يقول العلّامة الطباطبائي في تفسير الميزان عن الحريّة: "كلمة الحريّة على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدة قرون، ولعل السبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوروبيّة قبل بضعة قرون"[1].

كلمة الحريّة لم تتّخذ قبل الأوروبيّين دلالة سياسيّة قبل النهضة الأوروبية، بل كانت تستعمل في الفقه الإسلامي لتدل على الشخص المتحرّر من الرقِّ. أي ما يقابل الاستعباد، في حين أن اللفظ في المجال الأوروبي الحديث اتخذ دلالة سياسية مركزية في التنظير السياسي. ولذلك عندما حاول الطهطاوي فهم لفظ الحريّة وفق مرجعيّته الدينيّة المحافظة، لم يجد للّفظ رديفًا أو مفهومًا مطابقًا له في المجال الإسلامي، ولم يستطع التقاط الدلالة المحوريّة التي يتّخذها هذا المفهوم في هيكل وبنية الكيان السياسي الحديث. بل عمد إلى ممارسة قياسٍ، وفق آليات التفكير الفقهي، وقاس المفردة الحالية على غائب راسخ في وعيه، فوجد أن الحريّة هي "العدل والإنصاف" عندنا. يقول الطهطاوي: **"ما يدعونه حرية ويمجّدونه هكذا هو المقابل الدقيق عندنا**

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين، قم، ج4، ص 116.



لما يعبر عنه بالعدل والإنصاف"[1]. وهو فهم يضع الحريّة في دائرة الضرورة والقسر، أي فهم يُعرِّفُها بما ينفيها ويتنكر لها.

لم ير الطهطاوي وفق رهانات المعنى التي ينتمي إليها سوى العدل والإنصاف كمعنًى رديفٍ لمفردة الحريّة. والتي لا يمكن أن ترى طالما أن السّياق السياسيّ لفكرة الحريّة بصياغاتها الفلسفية ظل مفقودًا في المجال العربي أو أي مجال إسلامي آخر، ولم يصبح رهانًا اجتماعيًا أساسيًا. عندها لا يمكن للقرآن أن يوفّر دلالة واضحة ومباشرة لهذا المعنى إلاّ حين يصبح جزءًا من حياتنا ونختبر ضرورته في تجاربنا، عندها فقط يمكن للقرآن أن يكشف لنا عن هذه الحقيقة الجديدة، بما يستجيب لخبرة حياتنا[2]. ولا يدل عليه إلّا بنحو التكلف والاصطناع المبتذل الذي نجده بوفرة في كتابات الإسلاميين، من دون فهم حقيقيٍّ للأساس الفلسفي الذي تقوم عليه فكرة الحريّة داخل المجال السياسي الحَديث[3].

رهانات المعنى الراسخة

حين ينطق القرآن الكريم بعد النّبي (ص) من خلال البيئة التي يُستنطق في داخلها، فإن القرآن يصبح محكومًا للرهانات الكبرى التي استقرّت في الواقع الإسلامي. وهي رهانات بدأت على شكل صراع سياسي بين عدة خيارات، ثم استقرت على هيئة معانٍ ومعتقدات راسخة، أخذت توجّه أي فهم أو تفسير للنصّ القرآني. لكن السؤال هو: ما الرهانات الكبرى التي ترسّخت في بنية الوعي الدّيني، وباتت تؤطر أي دلالة دينيّة حول المعنى العام (Public)، وتعمل بمثابة موجّه قسري لتداول النصّ الديني، واستعمالاته في المجال السياسي والحياة العامة.

---

(1) رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1973، ج2، ص 469. راجع أيضًا: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 2000. ص 108.

(2) أشير هنا إلى أن رهانات المعنى الراسخة في مجتمع معني، تجسّد أيضًا الأساس العميق لخبرة حياة الناس التي تتراكم وتتّخذ شكل رهانات ومستقرّات عميقة في المجتمع. بحيث تكون قراءة النصّ الدّيني وفق رهانات معيّنة، هي أيضًا ترجمة وانعكاسًا لخبرة الحياة وتجاربها التي يراكمها مجتمع (أو بيئة) من المجتمعات. وهذا يقترب إلى حد بعيد من فكرة فتغنشتاين بأن استعمال اللّغة مرآة لخبرة الحياة اليومية التي يعيشها الناس داخل مجال إنساني خاصّ. طبعًا فتغنشتاين يبيّن علاقة خبرة الحياة باستعمالات اللّغة، أما هذا البحث فيحاول إظهار تأثير تجربة الحياة وخبراتها في زمن معيّن وداخل بيئة معيّنة على فهم النص والمعاني التي نستنبطها منه. بذلك يكون تفسيرنا للنصّ الديني، وفق مقترح خبرة الحياة، تفسيرًا للمفسّر لا للنصّ، وكشفًا عن البنية الإدراكية التي نحملها في فهم النصّ الديني الآتي إلينا من زمن بعيد.

(3) حول هذه الفكرة راجع عبدالله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت.



ويمكننا في هذا المجال التقاط لحظتين رمزيّتين، تعبّران بشدة عن رسوخ نمط وعي وخلفية تفكير أخذت تترسخ شيئًا فشيئًا في المجالين العربي والإسلامي، إلى أن أصبحت أصلًا متعاليًا يحكم ولا يُحكم، يوجه أي فهم وتفسير، وعابرًا للأزمنة ومقتحمًا زماننا هذا من دون أية عقبات أو موانع.

اللحظة الأولى: قدر الله وإرادة الإنسان

ما رواه الطبري: "فدعا هشام بن عبدالملك ميمون بن مهران ليكلّمه (غيلان الدمشقي) فقال له ميمون: سل فإن أقوى ما يكون إذا سألتم. قال له: أشاء الله أن يُعصى؟ فقال له ميمون: أفعصي كارهًا". هذا المشهد عبارة عن حوار رمزي بين وجهتين تنزع كل منهما إلى تقرير مصير الوعي الديني، فكانت الغلبة في نهاية المطاف بالطبع لمنطق السلطة، لا لجهة قوة حجّتها، بل لجهة حرص السلطة على إنشاء حقيقتها الخاصة، وامتلاكها لأدوات التعميم والنشر والتعبئة. فالسلطة لا تقوم على السلب أو القمع أو الإلغاء فقط، بل هي منتجة لمعايير ومعرفة وأطر علاقات تماثل طبيعتها ونشاطها. والقوة التي لا تعلو فوقها قوة أو تجاريها قوة، ترافقها أيديولوجيا تتعالى بالسلطة وتجعلها فوق متناول الناس وخارج دائرة نشاطهم، بحكم كونها شيئًا لا بشريًا، تأتي وتذهب بمسببات خفيّة خارج إرادة البشر ورغبتهم، فمتى ما حصلت لا يد في تغييرها، ومتى ما ذهبت لا قدرة على استرجاعها. إنها خلق آخر، نشأة أخرى، قدر يحصل خارج مجال الاختبار الإنساني، وحصوله كشف عن تقدير الله الخفي للأمور، والتدبير الرباني للانتظام الكوني للطبيعة والمجتمع على حد سواء[1].

---

(1) لنتذكر أن التعالي بالسلطة، لا يعني أنها مفهوم يُفرَض بالإكراه، فالسلطة يهمها تأمين الطاعة وتحقيق الأهداف، بواسطة الصيت أو الموقع الاجتماعي، وحتى بواسطة السلوك الذي يعده المجتمع سلوكًا فاضلًا. هي لا تكتفي بالقهر، بل تبحث عن الاعتراف بها، لا فقط بمعرفتها والتعرّف إليها، بل بتجسيدها وممارستها في صلب العلاقات الاجتماعية، وتستعمل الأعراف والطقوس والاحتفالات المعبّرة عن وجهها المزدوج، في بحثها عن الوحدة الداخليّة للجماعة، والتصدّي للمخاطر الخارجية القائمة أو المحتملة. فالسلطة علاقة، لا مجرد قوة مسلطة من خارج الجماعة على الجماعة. فهي لا تعمل لوحدها، ولا تنتج خطابها وبناها واستراتيجياتها بفعل تأمل خالص لذاتها. وهي ليست جوهرًا، بل قوة إجرائية تعمل داخل حقل تتجاذب فيه القوى، وتتداخل الطاقات، وتتوزّع الإمكانات، وتمارس داخل مجموعة علاقات غير متساوية ومتحرّكة. فموضوع نشاط هذه السلطة، الذي هو مجموع الفرد والجماعات، الذين تجهد في تطويعهم وضبطهم وترويضهم، والتحكّم في قواعد العلاقة بهم. وبقدر ما تسعى السلطة إلى تحديد مجموعها والتحكم به فإنها تحدد موضوع سلطتها، وتتحدّد به، وتستعير منه مادة قهرها وقمعها ومراقبتها، وتصوغ قانونها، وتنشئ أجهزتها من صلب هذا الموضوع، ومن شبكة العلاقات التي تجمعها به، وتعمد إلى التعرّف إلى جهات ضعفه وتوتّره وجهات تمرّده، لترسم على أساسها استرتيجيات إخضاعه وحتى سحقه. بهذا ليس نشاط =



الحوار الذي ينقله الطبري يعبّر عن لحظة مفصليّة في خيارات المعنى ورهانات الوجود الإنساني: بين أن يملك الإنسان القدرة على تقرير مصيره، وبالتالي تصبح السلطة شأنًا من شؤونه، وبين سلبه القدرة على كل شيء بما فيه فعله المباشر. الحوار تمحور حول المقابلة بين قدرة الله وقدرة الإنسان، أو بالأحرى فعل الإنسان الحرّ والمستقلّ مقابل فعل الله المطلق والعادل، حيث إن تحقّق الواحدة منهما ستلغي الأخرى. فإذا كانت قدرة الله شاملة إلى حد إلغائها للقرار الإنساني، فإن عدالة الله تصبح محلًا للشكِّ والتهمة، وإذا كان الإنسان قادرًا على فعله بنحوٍ مستقلٍ، فإن الله يصبح عاجزًا في ملكه.

طبعًا لا قيمة فكرية أو فلسفية لهكذا حوار، إنما إهمّيته في رمزيّته ومغزاه، لجهة أنه يعكس صراع الخيارات السياسيّة التي ستتحوّل لاحقًا إلى خيارات فكريّة ولوازم عقائديّة تحكم الوعي الديني بأسره. فالسلطة تريد أن تعمّم الصلة العميقة والضرورية بين مجريات الأحداث وقدر الله، لتصبح السلطة سرًّا غامضًا لا يملك الإنسان تفسيره أو فهمه، ومن ثم لا يملك أن يغيّر فيها شيئًا، وتبقى خارج مجال فعله وخياره. أما الموقف الآخر الذي سمي لاحقًا بالقدريّة، فيريد انتزاع الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه السلطة الأمويّة، بالشروع في نسبة أفعال الإنسان الحسنة إلى الله وأفعاله السيئة إلى الإنسان نفسه، ليتمّ فصل الخليفة عن الله، ولا تعود منازعته معصية لله، بل يصبح خلعه أمرًا ممكنًا.

حتى تلك اللحظة انتصرت السلطة لقدرة الله المطلقة في سلطانه، لأن هذا هو القدر الذي يعنيها في إطلاق سلطتها بالكامل وتجريم أي خروج عليها. أما معضلة صدور المعصية عن الله، ومن ثم صدور الشر عن الله، فبقيت معلّقة في الهواء ولم يتمّ التصدي لها إلاّ في مرحلة لاحقة.

= السلطة فعل قمع فحسب، بل هو أيضًا فعل إنتاج للواقع، وتشكيل مستمر للفرد والمجتمع، عبر إنتاج سياسة عامّة للحقيقة، تجسد رهانات السلطة السياسية والاجتماعية، وتشرف على تداولها وحمايتها، وتضع الآليات والحوافز التي تسمح بتمييز المنطوقات الصحيحة من الخاطئة، وتنشئ إجراءات لتوزيعها وترويجها، وتبتكر التقنيات والإجراءات المعترف بها للحصول عليها. فإذا كان من الوهم افتراض حقيقة خارج علائق السلطة، فمن الوهم أيضًا افتراض حقيقة لا سلطة لها. فداخل نظام الحقيقة، تتفاعل وتتصارع أهواء ورغبات وعلاقات قوى. فلا يعود مرمى السلطة الكشف عن معنى خفي، وعن تجلٍ تدريجيٍّ لحقيقة كائنة في المستقبل أو تراجع نحو حقيقة كائنة في أصلٍ منسيٍ. هذا يعني أن العلاقة بين السلطة والمعرفة ليست علاقة خارجية توظف بموجبها السلطة المعرفة وتستعملها أداتيًا، بل تؤكد أن تقنيات المعرفة واستراتيجيات السلطة تعمل كمركب، واختلافهما هو الذي يتيح نشاطها. راجع في هذا المجال: جيل دولوز، المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، وراجع أيضًا: سعيد بن سعيد، ميشال فوكو: المعرفة السلطة.



7.2 - اللحظة الثانية: عدل الله هو قدره

افتتح المنصور عهده بالقول: "أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه بمشيئته، أقسّمه بإرادته، وأعطيه بإذنه، وقد جعلني الله تعالى عليه قفلًا إذا شاء أن يفتحني لإعطائكم وقسم أرزاقكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني، فارغبوا إلى الله تعالى أيها الناس وأسألوه.. أن يوفقني للصواب، ويسدّدني للرشاد، ويلهمني الرأفة بكم والإحسان إليكم، ويفتحني لإعطائكم وقسمة أرزاقكم بالعدل عليكم فإنه سميع مجيب"[1]. كلام المنصور يجعل مجريات السلطة في مجرى التدبير الإلهي للكون وحياة الإنسان، لا يريد من وراء كلامه إثبات أن ما يحصل قدر من الله، بل يريد إثبات المطابقة بين فعل السلطان وتدبير الله للكون، أي مطابقة فعل السلطان لحكمة الله وعدله. فالسلطان ترجمان حكمة الله، وليس فقط تجليًّا لقدرته. وإذا كان الوصول إلى السلطة قدرًا إلهياً، فإن مجريات السلطة ترجمة مباشرة لعدل الله وجزء من تدبيره للكون والحياة. فالعدالة ليست شيئًا سوى التّطابق مع النظام العام القائم في الكون، أي إن العدالة ليست أكثر من الضرورة السارية في الكون، والتي تترجم نفسها في مجال الحياة العامة بالسلطان الحاكم الذي يجري الله الأمور على يديه.

طابق الأُمويون بين سلطتهم وقدر الله، وطابق العباسيون بين سلطتهم وعدل الله التي لا مكان فيها للاختيار الإنساني. وهو مسعى استكمل النقص الذي عجزت عنه السلطة الأُموية، وتقدّم خطوة إلى الأمام ليطابق بين قدرة الله المطلقة وعدله المطلق، واللذان يتجلّيان في الضرورة التي تحكم الطبيعة وتحكم الوجود الإنساني. بذلك انتقلت الجبرية من شكلها الساذج البسيط الأوّلي، التي كانت تركز في السابق على نفي إمكانية الفعل المباشر للإنسان، إلى نفي إمكانية الفعل السياسي. وبتنا أمام جبرية سياسية محكمة وراسخة في بنية الوعي الديني، وتوجّه أي معنى أو دلالة للنصّ القرآني أو النّبوي.

الجبرية السياسية

استكملت حلقة التعالي بالسلطة، واستثنيت بالكامل من دائرة الاختيار الإنساني، لتتقلّص الحريّة الإنسانيّة وتقتصر على الفعل المباشر الذي يُحمِّله مسؤولية عمله في الآخرة، ويمكّنه من تأمين بقائه وحاجاته الأوّلية. ولتستقر الجبرية السياسية سمة راسخة وعميقة في بنى التفكير الديني، أخرجت بموجبها المجال العام من دائرة

---

(1) ابن عساكر. تاريخ مدينة دمشق، جزء 32، ص 311، دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت، 1993.



التفكير الديني والتنظير السياسي، وانطمست بموجبها دلالات حريّة متوتّرة وقلقة فاض بها النصّ الديني، لا تزال تنتظر رهانات جديدة تكشف النقاب عنها، وينطق بها رجال آخرون لمّا يأتوا بعد.

ما كان قدرًا سياسيًّا، تحوّل إلى رهان معنى يحكم أي تفكير في المجال السياسي العام، ويؤطّر أي فعل تأويلي للنصّ الدّيني. وهي رهانات ترجمت نفسها في أكثر من مستوى:

مستوى علم الكلام

الذي توزّع بشكل أساس بين الأشاعرة والمعتزلة:

أما الأشاعرة فقد جعلوا عدل الله تابعًا لفعله. فكل ما يفعله الله هو عادل وحق وخير، حتى لو كان مستهجنًا ومستقبحًا عندنا. يقول الأشعري: "إن لله أن يؤلم الأطفال في الآخرة، ويعد ذلك عدلًا إن فعله... الخير والشر كلّه من الله وبتقديره ومشيئته"، وهو مثال افتراضي يريد الأشعري من ورائه التأكيد على: أن عدل الله من لوازم فعل الله نفسه، وليس معيارًا مستقلًا قائمًا بذاته.

ويقول الأشعري في موضع آخر: "كل ما فعله فله فعله إنه المالك القاهر... فإذا كان هذا هكذا، لم يقبح منه شيء إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأنا تجاوزنا ما حُدَّ ورُسِمَ لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه. فلما كان الباري ملكًا ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء"[1]. وفي هذا النصّ دلالة على جبرية اعتبارية بحق الإنسان، وهي أن صفة القبح التي تلحق بفعل الإنسان ليست وفق مقياس خارجي مستقلٍ، بل وفق ما "حد ورسم لنا"، أي وفق ما أمرنا الله به. فيعود معيار الحسن والقبح في فعل الإنسان إلى المطابقة مع شرع الله، ولا إمكان للإنسان في اجتراح مجال مستقلٍ لوجوده خارج دائرة الشرع، لانتفاء صلاحية وقيمة أي معيار ذاتي أو مستقلٍ خارج إرادة الله التكوينيّة والتشريعيّة.

أما المعتزلة، الذين انشغلوا بتنزيه الله عن ارتكاب الظلم والشرور، فقد اضطروا إلى القول بذاتية الحسن والقبح. هذا لا يعني أن الحسن والقبح شيئان يُلزمان الله من خارج ذاته، أو أنهما معياران خارجيان يفرضان نفسيهما على الله، ويلزمانه تجنّب القبح وفعل الحسن، بل إن العدل صفة ذاتيّة لله، ولا يصدر عنه إلاّ الحسن، ولا يمكن أن يصدر عنه القبح، لأن هذا هو جوهره[2]. مهما يكن من أمر فقد كان النِّقاش بين

(1) عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص 563؛ اللمع، الاشعري، ص 71.

(2) المشكلة التي وقع فيها المعتزلة هي في كيف يمكن معرفة القبح أو الحسن إذا لم يعرِّفْها الله نفسه، وهل إن ما يكتشفه العقل أو يحدّده العقل بأنه حسن أو قبح هو حسن وقبح في حقيقة الأمر نفسه، أم إنه حسن وقبح اعتباريان أو صناعيان من متفرعات الاجتماع والاعتبار الإنسانيين، وليس من =



الأشاعرة والمعتزلة منصبًا على إرادة الله وليس إرادة الإنسان. فالأشاعرة ينفون عن الله إمكان العجز، والمعتزلة ينفون عنه إمكان الظلم واقتراف الشر، من دون أن يعني ذلك أن المعتزلة أثبتوا حرية الإنسان بالأصالة، بل أثبتوها بالتبع، واعتبروها من لوازم عدل الله وعدم فعله للقبيح. أي إن أساس البحث ليس إرادة الإنسان وإنما إرادة الله، والإنسان كإنسان غير مقصودٍ بالكامل.

نبّه هنا إلى أن المعتزلة لم يقابلوا جبرية الأشاعرة بالحرّيّة الإنسانيّة، بل بقدرة الإنسان على الفعل المباشر. أما الحريّة التي هي حقل أوسع من القدرة على الفعل المباشر، وتتعلّق بقدرة الإنسان على صنع مصيره وبناء واقعه، فهذا غير ملحوظ في شروحات المعتزلة، بل يمكن القول إن الإرادة الإنسانية محكومة لضرورة خارجيّة عليه، وإذا كان قادرًا على فعله الخاص فهو عاجز عن أداء الفعل الذي يتعدّى ذاته وشخصه أو فعله القريب لينشئ فعلًا عامًّا أي فعلًا سياسيًّا. فالمجال الأوسع من الفعل الشخصي محكوم للحسن والقبح الضروريين، اللذين هما حقائق عقلية، أي طبيعيّة للأشياء، لا يملك الإنسان الخيار في رفضها أو تعديلها.

بذلك غابت عن مباحث الاعتزال قدرة الإنسان على الفعل السياسي[1]، وظلّت المسألة مغيّبة. بحكم أن الفكر بجميع فروعه ظل فكرًا تنزيهيًّا لله، وليس إثباتًا لفعل الإنسان واعتباره أصيلًا قائمًا بذاته. فالمعتزلة أثبتوا فعلًا حرًّا للإنسان في مباشرة

= حقيقة الأمر في ذاته؟ أي هل يملك العقل ملكة تشخيص الحسن والقبح الذاتي، ليكون بالإمكان إلزام الله به؟ ومع عجز العقل عن القيام بهذه المهمّة، ألا يصبح الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة شكليًا لا جوهريًّا، بحكم أن المرجعية الوحيدة التي تبيّن لنا الحسن والقبح الذاتيّين هو الله. بالتالي يعود كل ما يقوله الله أو يفعله حسنًا، وكل ما ينهى عنه قبيحًا، لا لجهة الرابطة الذاتيّة بين فعل الله والحسن أو نهي الله والقبح، بل لجهة أن حقيقة الحسن والقبح باتت محجوبة عن مداركنا، لأن كل ما هو ذاتيّ أصبح بعد إيمانويل كانط خارج دائرة الفهم والإدراك البشريين.

(1) هذا الامر لم يكن متوقعًا أن يحصل في العصرِ الإسلامي، نتيجة عدم انبثاق الكائن الاقتصادي، أو النشاط الاقتصادي غير الرعائي والمستقلّ عن الدولة، الذي ولّد في الإنسان الوعي بقدراته الذاتية التي تتعدّى حيّز نشاطه اليومي الضيّق. وتنبهه على قدراته في الخلق والابتكار، وأن السلطة ليست شيئًا يخلقه الله أو تفرضه الطبيعة علينا، بل هي كائن صناعي، هو هندسة بشرية، فن وإبداع بمقدور الإنسان أن يطوره ويتحكّم به ليؤدي نتيجة أفضل وأحسن. لذلك نجد أن فكرة توماس هوبس بأن السياسي كائن صناعي لا طبيعي جاءت إثر الميركانتيلية، التي كانت تنادي بإطلاق يد النشاط الاقتصادي من دون قيود من السلطة، وأن فكرة الإرادة العامّة للشعب، أي تصوّر أن يكون الشعب مؤسّسة سياسيّة ذات إرادة واحدة كما صوّر روسو، جاءت إثر فكرة اليد الخفيّة لآدم سميث التي طابقت بين النشاط الاقتصادي للفرد والمصلحة العامّة، وأن العقد الاجتماعي الذي هو أساس الكيان السياسي جاء إثر وعي الإنسان بملكيته الخاصّة.



فعله، لكن مدى هذا الفعل ظلّ ضيّقًا ومحدودًا، ويقتصر على يوميّاته الشخصية، ولم تتوسّع لتصبح حريّة عامّة. صحيح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان من إحدى ركائز الاعتزال، إلا أنه ظلّ في حدود الحياة اليومية، ولم يصل إلى حد النشاط السياسي العام، أما عزل السلطة فهي بنظرهم ممكنة، في حال حصول أحد أمرين: إما ضياع الدين وهتك حدوده وأحكامه، وصدور كفر من الحاكم، وإما حصول طارئ يوجب اختلال النظام العام، من طروء جنون أو عاهة أو ضعف. وهي أحكام لا تهدف إلى إشراك الفرد أو المجتمع في المجال العام، بقدر ما تهدف إلى حفظ النظام العام، أي حفظ الضرورة وحمايتها.

استطاع الأشاعرة أن يحلّوا مشكلة الجبرية المباشرة بفكرة الاستطاعة، وأثبت المعتزلة قدرة فعل مباشر للإنسان، لكنهم لم يذهبوا إلى أبعد من ذلك، وأثبتوا الجبريّة السياسيّة، المدعّمة بجبرية كونية (معتزلة)، أو جبرية تشريعية (الأشاعرة)، وبقي المجال السياسي غائبًا بالكامل، بعد أن رفع من دائرة الاجتماع الإنساني أو الخيار الفردي.

مستوى التداول اللغوي والفقهي

تجلّى هذا في قواميس اللغة، التي عكست تداول مفردة الحريّة واستعمالاتها في الفضاء الإسلامي. حيث استعمل لفظ الحرّ لتمييزه عن المملوك المحروم من أكثر أنواع التصرّفات الطبيعيّة. فالحريّة هنا رفع للرق وإزالة له، وليست اكتسابًا لحقوق سياسية أو فسحة حراك ذاتية واسعة. وفي الآية القرآنية: "فتحرير رقبة"، ما يفيد ذلك، حيث إن التحرير، كما يقول ابن عاشور، تفعيل من الحريّة، أي جعل الرقبة حرّة[1]، والرقبة أطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكلّ.

اتخذت لفظة الحريّة، طابعاً فقهيًا - قانونيًا، وصارت تقابل الحجر الذي يمنع الإنسان من التصرّف بما هو حق له. كما في حجر العبد المملوك، والوصاية على الطفل القاصر، والحجر على المجنون، والحجر على السفيه من التصرّف بماله. فكأن السماح للإنسان في التصرّف بحقوقه الطبيعيّة، يتطلب كفاءة عقليّة ومروءة أخلاقيّة خاصتين[2]، يستوجبان اعترافًا اجتماعيًا بإطلاق يده في حقّه المقرّر والمقدّر له. ما يجعل الحريّة منحة اجتماعية وقانونية، وليس حقًا طبيعياً يقوم عليه المجتمع والتشريع معًا.

---

(1) ابن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون، تونس، 1997، ج 5، ص 155.

(2) راجع: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت.



غياب لفظ الحريّة وفق التداول المعاصر، ألجأ باحثين أمثال عبد الله العروي إلى تلمّس الحريّة من خلال الواقع العربي الممارَس وليس من خلال لفظها. فوجدها متمثّلة في البداوة كأداة لتخفيف الاستبداد عليه، وفي العشيرة كوسيلة حماية من قهر أقوى منه، وفي حياة التقوى استجابة لنداء باطني للتحرّر من قهر الشهوات ونوازع الأنانيّة، وفي طريق التصوّف للانعتاق من كل شأن دنيوي والذوبان في عبودية كاملة لله[1]. وهي جميعها لا تحمل معنى الحريّة، سواء أكان بمفهوم الحريّة المعاصر، أم بمعناها الكلامي القديم المتمثّل بالإرادة الحرّة أو القدرة على الاختيار. بل هي حريات فارغة لا تحديدات في داخلها، وتعبير عن خروج من دائرة الانتظام الاجتماعي والسياسي، لا لاكتساب شيء خارجها، بل للهروب من دائرة الانتظام العام، لتصبح الحريّة علامة انزواء وانكفاء، لا علامة مواجهة لانتزاع اعتراف بمشروعيتها، أو خلق مجال لتحقّقها الذاتي. صارت الحريّة طوبى يعوض على الذات ضيقها من ضغط العالم الحقيقي، فانتهت خيالًا يحلّق في الفراغ.

مستوى الأيديولوجيا السلطانية

أخذت الجبريّة السياسيّة تعبّر عن نفسها عبر ألسنة الحكّام والخاصّة التابعين لهم. فكان معاوية يكرّر في خطبه: "أللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت"[2]، ما يشير إلى قناعة معاوية، أو محاولته في إقناع الناس، بأن الإرادة الإلهيّة والقدر الإلهي كانا وراء وصوله إلى السلطة، كذلك بدأت تظهر روايات مروية عن النبي يتردّد ذكرها بين الناس بأنه: "ستكون خلافة نبوّة ثم يؤتي الله ملكه من يشاء"[3].

لم تعد إرادة الله، في المجالين الاجتماعي والسياسي، تتعلّق بما يجب تحقّقه في المستقبل، بل صار: ما هو متحقّق علامة وإمارة على إرادة الله، ما جعل إرادة الله من متعلّقات الماضي لا متعلّقات المستقبل. لم تعد إرادة الله تستدعي إرادة إنسانية لتحقيق واقع بشري معيّن، بل أخذت (إرادة الله) تتجاوز الخيار الإنساني، وتخلق هذا الواقع بطريقة غامضة لا يفهم الإنسان طرقها، ما نقل القاعدة الإيمانية من "افعل ما يريد الله أن يكون"، إلى "طابق فعلك لما أراده الله بما هو كائن". صار مجرّد حدوث شيء، علامة حتمية على أنه مراد لله، ويمثّل العدل الإلهي الذي لا يمكن التشكيك فيه.

أما مفهوم العدالة، الذي أخذ في اللغة معنى "وضع الاشياء في مواضعها الذي

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) مسند أحمد جزء 5، ص 92-93، وراجع تاريخ الطبري ج2، ص 212.

(3) مسند أبي داوود، ج 2، ص 263.



تستحقه" بحسب التعريف الشائع. وهو معنى يستلزم مساواة الشيء بما يعدله، واعتدال يحفظ اتزان الأمور وعدم خروجها عن طبيعتها وحقائقها، وتطابق قيمة الأشياء مع معايير مسبقه تقدر وزن الأشياء ومواقعها، وانتظام يحفظ حقوق الأشياء ويمنع ما قد يغبنها. هذا يعني أن العدالة، تستوجب معايير مسبقة تقدِّرُ حقّ الأشياء ومنزلتها، وسلطة حفظ ومنع وتوازن تقيم العدالة. أي إن العدالة تتقوم بقيم (أو معايير مُلزِمَة) وقوة قادرة (أو سلطة).

بإلغاء أية مدخلية للاختيار والقرار الإنسانيين في صنع أي حدث اجتماعي، أو قيام أي ترتيب سياسي، صارت العدالة تتحقّق بطريقة خفيّة وغيبيّة، وأخذت تقترن بالحدث لمجرّد حدوثه، الذي ما كان ليحدث، إلا لأن الله اراده، وخلف ظاهرة الدموي والغريب، هنالك خير خفي للمجتمع والإسلام. صار الحاكم هو الواقع القائم، وصار الواقع هو القدر، وصار القدر هو العدل المتحقّق الذي "يقطع الله به الفتنة" و"يجمع كلمة المسلمين" و"يفتح البلاد"[1]. هو تصوّر جديد اختصره قول معاوية: "نحن الزمان من رفعناه ارتفع، ومن وضعناه اتضع"[2].

وصلت الأيديولوجيا السلطانية إلى ذروتها المنطقية، حين أقامت تماثلًا بين الملك والله[3]. فصار السلطان من طينة خاصة يختلف عن سائر الناس لا يدين بشخصه أو ملكه لأحد. وهو فريد من نوعه يتموقع خارج الأسماء، وخارج أخلاق العامة، طبيعته الحقيقية كلّها عدل، وينفرد في كل شيء؛ اسمًا ولباسًا ومسكنًا ومأكلًا، حتى قال الجاحظ: "الملك إن أمكنه التفرد بالماء والهواء ألا يشرك فيهما أحد فإن البهاء والعز والأبّهة في التفرّد"[4].

أما الاختيار الإنساني، فلم تكتف الأيديولوجيا السلطانيّة الجديدة بمحاصرته، بل عمدت إلى إلغائه تمامًا، مستندة في استراتيجيتها إلى جبهتين:

---

(1) هذه عبارات للضحاك بن قيس الفهري سعيد بن= =عبدالعزيز في مدحهما لمعاوية. وعلى منوال كلامهما أنشد عبد الله بن الزبير الأسدي شعرًا بحق الأمويين والمروانيين:
بهم جُمع الشمل الشتيت وأصلح الإله وداوى الصدع حتى تجبرا
قضى الله لا ينفك منهم خليفة كريم يسوس الناس يركب منبرا.
راجع: أنساب الاشراف، ج 4، ص 155. البيان والتبيين ج 2، ص 131، تاريخ الطبري، ج 2، ص 102–103، تاريخ أبي زرعة، ج 1، ص 188، الأغاني ج 41، ص 259.

(2) الثعالبي، الإعجاز والإيجاز، دار الكتب العلمية، 1996. الباب الخامس.

(3) كان العقل السياسي العربي مسكونًا ببنية المماثلة بين الإله والحاكم. خلاصة توصّل إليها الجابري، خلال دراساته للجاحظ والماوردي والطرطوشي والفارابي.

(4) راجع: كمال عبداللطيف، تشريح الاستبداد.



الأولى، إن التوحيد يقتضي الإيمان بأن كل شيء يحصل في هذا العالم من الله، بما فيه الفعل الإنساني. **الثانية**، استعادة وتضخيم التوجّس القرآني من الإرادة البشرية، حيث عملت الأدبيّات السلطانيّة على تعميم فكرة تأصُّل الشر في البشر، ما يسوغ للملوك الحزم في القضاء على هذا الشر بملاحقة فلول الحريّة أو طردها بالكامل من دائرة المدنيّة إلى فلوات الصحراء. كل ذلك لم يرسّخ عقيدة جبرية، بل أفق معنى ورهانات وجود مؤطّرة ومحاصرة بالكامل بجبريّة صلبة وعنيدة، ومنتشرة في كل أوجه النشاط الفكري والسياسي والاجتماعي. وقد كانت مقدمة ابن خلدون بمثابة الخلاصة الأخيرة والخاتمة النهائية لتقلّبات الفكر الإسلامي وتحوّلاته في قضيّة الحكم والسلطة. يقول ابن خلدون: "أما الملك فملكان: طبيعي مقتضاه الغرض والشهوة والتغلّب والقهر، وهو جور وعدوان، وهو مذموم، وملك سياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر والعقل في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وأحكامه هي أيضًا مذمومة لأنه نظر بغير نور الله.. أما الخلافة فهي حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا".

فالملك القائم على العقل، الذي هو هنا التجربة والنظر المستقل مذموم، ولا مكان له في دائرة الاجتماع الإسلامي الذي استقر على هيئة واحدة حتى زماننا الحديث والمعاصر، والذي أخذ يعبّر عن نفسه أيضًا بتعبيرات متعدّدة، كان أبرزها الخطاب الإسلامي المعاصر.

الجبريّة السياسيّة الحديثة

بانتفاء استقلالية المجال العام، ووضعه خارج الاختيار الإنساني، مع عدم انبثاق النشاط الاقتصادي الذي يخلق في الإنسان الوعي بقدراته وإمكاناته التي تتعدّى دائرة نشاطه اليومي، ترسّخت جبريّة سياسيّة صارمة مثّلت رهانات المعنى والوجود الإنساني داخل الوعي الديني. وهي رهانات غلّفت النصّ الدّيني نفسه، وباتت اللوحة الخلفية لأي تفكير بالنصّ الدّيني حتى يومنا هذا. ولو قرأنا نصوص الحركات الإسلامية المعاصرة، المعبّر الأوضح عن الوعي الدّيني الراسخ في المجال السياسي، حيث إن الخلاف بينها وبين المؤسّسة الدينيّة التقليديّة ليس في الأصل الذي تقوم عليه السياسة، بل في الأهليّة في تطبيق الأحكام والكفاية في فهم الدين. فالطرفان يتحرّكان على أرضية جبرية سياسيّة، وكلاهما يعادي رهانات الحداثة، لأنها تستوجب قلب



المعادلة بالكامل، وتتطلّب أصالة إرادة حرّة للإنسان، لتكون العدالة من متفرّعات حريّة الإنسان لا من متفرّعات قدرة الله الكاملة. فالعدالة تتحقّق حين ترتفع الوصاية على الإنسان ويكون لديه الجرأة أن يفكّر بحرّيّة، وأن يكون محيطه مجال وجود، وحقل تحقّق، وفعل إخراج لإمكاناته المتعدّدة.

ولو راجعنا النّصوص الإسلامية المعاصرة، لوجدنا أنها تعبّر عن استمرارية الجبريّة السياسيّة بشدة في الوعي الدّيني المعاصر، بحكم بقاء رهانات المعنى التي تحدّد وجهة النصّ الدلاليّة ثابتة لم تتغير. إنها جبريّة أصيلة وغير مستعارة، لكنها عبّرت عن نفسها بتعبيرات حديثة، أي أنشأت لنفسها خطابًا حديثًا، رغم أن رهاناتها العمقية ظلّت واحدة منذ زمن الماوردي وحتى يومنا هذا.

ورغم تعدّد نصوص الإسلاميين وتنوع مشاربهم، وتباين بيئتهم، نجد أنهم يتطابقون إلى حدٍّ بعيدٍ في ترجمة رهانات المعنى السياسي والتعبير عنها بتعابير دينية، وكانت الموجّه لكل قراءاتهم الدينيّة والتأويليّة، وهي الجبريّة السياسيّة المستحكمة في الوعي الديني، التي قد تعبّر عن نفسها بتعبيرات مختلفة، وصياغات متنوّعة، تتفاوت في القوة والضعف، اللّين والشدّة، لكن المتبصّر في أصولها وأساساتها يجد أنها تختلف بالدرجة لا في النوع، وتقوم جميعها على أصل واحد: جبريّة محكمة، تستنكر المبادرة الحرّة للإنسان خارج مجال نشاطه الحياتي الخاصّ، وتحيل المجال العام إلى الضرورة الطبيعيّة أو التشريعيّة، وترى أن السياسة والحكم ساحة حصريّة لإرادة الله[1]. ليست المسألة من يقرأ وما هي الكفاءة المطلوبة لذلك وما هي القواعد التي يجب التقيّد بها في عمليّة القراءة، بل هي مسألة رهانات تغلّف كل عمليّة تفكير وكل فعل قراءة للنصّ الديني، لتفرض وجهة دلاليّة خاصّة للنصّ من بين وجهات أخرى، وترجّح معنى من بين معانٍ أخرى محتملة، مهما تنوعت الخلفيات والثقافات والكفاءات.

---

(1) أشير هنا إلى أن الجبريّة السياسيّة في عالمنا لا تقتصر على أطروحات الحركات الإسلاميّة، بل نجدها متمثلة بوضوح في خطاب الأحزاب القومية التي استطاعت الوصول إلى السلطة، وشيّدت أيديولوجية، رغم أنها علمانية إلا أنها شبيهة بالمنطق الديني، لذلك سميت في التصنيفات السياسيّة Quasi-Religion. هذه الأيديولوجية جعلت السلطة خاصيّة نخبة، والحكم من مستلزمات القيادة الكاريزميّة ذات القدرات الاستثنائية، أي السلطة التي تفرضها الطبيعة (أو الله) وتجود بها على شخص محدّد من دون آخرين، أما عموم الناس فيبقون في حالة تأهيل مستمرة لا تتوقف لتقبل القيم الجديدة التي تكفل لهم السعادة، وهذا أيضًا شكل من أشكال الطاعة المفترضة على الناس، التي تجعل الطاعة مدخلًا للسعادة الدنيوية، مقابل الطاعة التي تكفل الخلاص الأخروي في الخطاب الديني. ما يعني أن رهانات المعنى السياسي باتت تمارس وظيفتها بطريقة بنيوية ووظائفية، ولم تعد بحاجة إلى مضمون خاص أو حتى الاستناد إلى النص الديني في تعميم نفسها، بعد أن صارت هي مرجعية نفسها.



إنها معضلة جدل الخوارج الأصلي مع الإمام علي، التي ترجمت لاحقًا إلى ثنائية حادة تمثّلت بالجدل بين غيلان الدمشقي وميمون بن مهران، واستقرت على تقابل حاد أو تناقض بين إرادة الله وإرادة الإنسان، وهو تناقض أخذ يفجّر نفسه عند كل منعطف[1]، لأن الوعي الديني لم يستطع تجاوز هذا التناقض والوصول إلى تركيب يرى الله في الإنسان، ويرى الإنسان في الله.

لم يقترح هذا البحث رهانات معنى جديدة للنصّ الدّيني، فهذا أمر متروك لديناميّة المجتمع، وللقوى الساعية إلى التغيير، وهو جزء من عمليّة معقّدة لا تتضح ملامحها إلاّ أثناء عمليّة التغيير، ولا تكتمل فصولها إلا في نهاية الطريق. ما فعلناه هو الكشف عن الرهانات التي لا تزال مستحكمة في كل فعل سياسي وفي كل عملية تفكير وفي كل جهد لفهم النصّ الديني. فالخطوة الأولى في بناء رهانات معنى جديدة، هو في معرفة رهاناتنا الراهنة، وفكّ سرّ غموضها وإخراجها من خفائها، وتعرية إكراهاتها وتلاعباتها وتقويتها وخبثها. والأهم من ذلك معرفة، ليس ماذا نفكّر، أو كيف نفكّر، بل معرفة عمليّة التفكير نفسها أثناء فعل تلقّي النصّ الديني وممارسة فهمه وتأويله، وهي عملية تنتج لنا، ليس حقائق العالم والوجود فحسب، بل تنتج حقيقة ذاتنا أيضًا.

---

(1) لعل مشهد داعش الأخير، أحد تجلّيات هذا الانفجار الذي اتخذ عنفيّة متوحّشة غير مسبوقة، لا بسبب عدم الأهلية في تطبيق الحكم الشرعي أو عدم الكفاية في فهم النصّ الديني، بل بسبب التباعد الحاد بين رهانات الوعي الديني ورهانات العالم الحديث. وهو تباعد آخذ بالازدياد، رغم التحديث الشكلي لمظاهر الحياة في الواقع العربي أو الإسلامي، ونتيجته الطبيعيّة التأزّم الاجتماعي المستمرّ والتفكّك المتكرّر للكيانات السياسية.



عن القرآن وفعل القراءة وإنتاج الدّلالة

د. علي مبروك[1]

(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب، جامعة القاهرة.




مكتبة
الفكر الجديد

لعل قيمة ما يبدو من دخول الإنسان في التركيب البنائي (structural) واللغوي للقرآن، تتمثّل - بالأساس - في ما يتيحه ذلك من ذات الدخول للإنسان في فعل القراءة وإنتاج الدّلالة؛ على النحو الذي يفتح الباب أمام زحزحة كل ما تجري نسبته إلى القرآن -في السياق الراهن -من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يتم عدّها - بسبب هذه النسبة بالذات - ذات دلالة نهائيّة ومطلقة.

فإذا كانت الارتباكات الحاصلة في المشهد العربي المسيطر، في ما يُقال إنها دول الربيع العربي، ترتبط بتصاعد وتيرة استدعاء الدِّين ليلعب الدور الأكثر حسمًا في المجال العام، فإن التأكيد على اتساع لغة القرآن لضربٍ من الحضور الإنساني الفاعل، يصبح أمرًا غايةً في الجوهريّة، بسبب ما يتيحه هذا التأكيد من الكشف عن وجوب دخول الإنسان، من ثم، في إنتاج الدلالة والمعنى. وبالطبع فإن ذلك لا بد أن يترتّب عليه وجوب دخول "الإنسان" في بناء ما تجري نسبته إلى القرآن من القواعد والأحكام التي يسعى دعاة الإسلام السياسي للسيطرة بها على المجال العام؛ وأعني من حيث يجري تثبيت الواحدة من تلك القواعد بما هي محض تعبير عن دلالة نهائيّة ومطلقة للقرآن.

ومن هنا فإنه إذا كانت الآليّة التي يشتغل بها، صراحةً، خطاب تديين السياسة - الذي يتعالى مدّه في عالم ما بعد الثورات العربية - تتمثّل في ما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحدّدات، لتقييد مجال الممارسة السياسية فيها، فإن ما يبدو من الفاعليّة شبه المطلقة لهذه القواعد والمحدّدات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعيّة للجمهور الذي يتعامل معها - تبعًا لذلك - بما هي من المسلّمات غير القابلة للسؤال، لا يلغي ما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي، وليس الإنشائي الوعظي) من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية خاصّة)، هي محض تحديدات فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والاجتماعي، ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الدّيمومة والرسوخ. ومن حسن الحظ، أن من الفقهاء الكبار من أدخل تلك



القواعد الخاصّة بالمعاملات السياسية والاجتماعية في باب المصالح التي يقوم أصلها في العقل[1].

ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة، على العموم، من سطوتها. وللمفارقة، فإن ذلك لن يكون ممكنًا إلا عبر تحرير الدين من قبضتها أولًا؛ وذلك من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعلّه ليس من سبيل إلى ذلك كله إلاّ عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية - والقرآنية بالذات - التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفيّة، مع ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية والقرآنية، التي استحالت إلى أقنعة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسيّة أو الاجتماعية للقاعدة. ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول هذه القواعد ذات الطبيعة السياسيّة والاجتماعيّة، تتبدّى في سعي المشتغل تحت مظلّة خطاب الإطلاقيّة المهيمن إلى التأسيس النصّي لتلك القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروب من التوجيه (عبر الإضمار والإظهار والإنطاق والإسكات للقرآن)، على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المُراد ترسيخها، بوصفها دينًا يكون مطلوبًا من الناس أن يتعبّدوا به الله؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا التثبيت لا يكون فعلًا للقرآن، بل للقراءة.

وكمثال لما يجري تداوله من هذه القواعد في السّياق السياسي الراهن، فإنه تمكن الإشارة إلى القاعدة المستقرّة الخاصّة بعدم جواز ولاية النساء وغير المسلمين، التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق؛ وبصرف النظر عن تحديدات السّياق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من أن الإنسانية قد انتقلت من سياق كان فيه الجنس أو الدين هو الأصل المحدّد لهويّة الفرد والجماعة (وبما يترتّب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الجنس أو الدين/ السّيد، وإقصاء ما دونهما إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسي لتلك الهويّة (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعليّة تلك القاعدة تظلّ مستعصية على التحدّي حتى الآن[2].

---

(1) وأعني نجم الدين الطوفي في كتابه: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبدالرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1. والكتاب بأسره عبارة عن محاولة للبحث عن أساس عقلي لفقهٍ يتّسع لحركة الواقع في المراكز الحضارية الكبرى التي عاش فيها الرجل؛ وهي العراق والشام ومصر.

(2) ومن هذا ما جرى في مصر من استدعاء تلك القاعدة والتلويح المباشر بها، من جانب القوى =



ولسوء الحظ، فإنه يجري تشغيل مثل هذه القواعد على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السّياق وتحديداته؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذا الاشتغال يتحقّق عبر ضروب من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقّق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح، التي قيل باستحالة أية مقاربة للقرآن إلاّ من خلالها، فإن المضمون الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيّزاته الذاتيّة الغليظة، وراء رهافة المعرفي، وما يخايل به من الصلابة والموضوعية. وهكذا فإذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقّق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفّى وراء مقاربة معرفية للقرآن، تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفيّة، فإن هذا الإهدار للسّياق سوف يؤسّس نفسه على قواعد ومفاهيم، من قبيل الإجماع والناسخ والمنسوخ والعبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب، ولا اجتهاد مع النص وغيرها.

ورغم عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدّسة التي يستحيل إلاّ التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرّض لها بالمساءلة والمحاورة. وبالطبع فإن ترسيخ هذه القواعد على هذا النحو الذي ترتقي فيه إلى مقام المقدّسات إنما يأتي من اشتغالها تحت مظلة مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن؛ الذي يعتمد، بدوره، على تصوّر أن لغته تكون مقدّسة ومطلقةً بسبب إلهيّة مصدرها. فإن اللغة الإلهية المطلقة لا بد أن تكون حاملةً لدلالةٍ لا نهائية مطلقة بالمثل؛ إذ إن منطوقات الله هي انعكاسٌ مطابق لمراده الذي لا يمكن أن يكون عرضة للتبدّل أو التغيير[1]؛ وبما يعنيه ذلك من المطابقة الكاملة بين الدال (اللّغوي) والمدلول (التصوّري). إن ذلك يعني أن القواعد التي وضعها العلماء (من أصوليين ومتكلّمين وفقهاء) لفهم القرآن وقراءته إنما تعمل

= السياسيّة السلفيّة، في مواجهة ما تردّد في أعقاب ثورتها من الاتجاه إلى تعيين "امرأة" أو "قبطي" في ما يُنظَر إليه على أنه أحد مناصب الولاية الكبرى عند المسلمين.

(1) ولعل هذا التطابق بين المنطوق القرآني (اللغوي) وبين ما يُقال أنه مُراد الله (المعنوي)، هو ما سيؤسّس لما سيدّعيه الكثيرون من مطابقة ما ينتج عن قراءتهم للقرآن من المعنى (المفهومي) مع مُراد الله؛ وبما يكشف عنه ذلك من سعي البشر إلى التعالي بما ينتجونه إلى المقام الذي يتميّز فيه بالقداسة والحصانة.



تحت مظلّة القاعدة الأعم القاضية بإطلاقيّة دلالته؛ والتي تسند إلى تصور أن اللّغة ذات أصلٍ إلهي مطلق بدورها. ولعل ذلك يدفع إلى أن تصوّر الأصل الإلهي للغة القرآن، وبما يترتّب عليه منذ تثبيت دلالته ونهائيتها، إنما يرتبط بما يؤول إليه ذلك التثبيت من توظيفه في المجالين الاجتماعي والسياسي، ولولا رسوخ مفهوم الدلالة المطلقة للقرآن، الذي يستند وبالأساس - إلى الاعتقاد بإلهيّة لغته، لما كان لتلك القواعد والمفاهيم أن تنتج آثارها الواقعيّة في المجالين السياسي والاجتماعي.

ولعله يلزم التنويه، هنا، إلى أن هذه القواعد المعرفيّة قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع؛ حين كشفت القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير - مع تلك القواعد والمفاهيم. ومن جهة أخرى، فإنه يجب التأكيد، بالمثل، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم، التي أحالتها عصور الجمود المتأخّرة إلى أقانيم مقدسة إنما يرتبط بتصوّره كسلطة يراد توظيفها، من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه، فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقت مبكر نسبيًّا؛ وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من انبناء صورة السلطان بالتمثيل على صورة الله؛ "حيث الحضرة الإلهيّة لا تُفهم - على قول الغزالي - إلاّ بالتمثيل على الحضرة السلطانيّة"[1]، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لا بد أن يحدّدا عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمرًا ميسورًا، إذا ما تم تقييد الدلالة في القرآن لتصبح أحاديّة ونهائيّة، بدورها. إذ يهدّد عالم الدلالات المفتوحة المتنوّعة أحاديّة السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدّد الأفهام وتباين الرؤى.

وعلى النقيض من ذلك، فإن التعامل مع القرآن بوصفه فضاءً مفتوحًا لفيوض من الدلالات المتنوّعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوّره كساحة رحبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالم يتّسع لهم جميعًا، من دون إزاحة أو إقصاء، بسببه ويؤكدون في رحابه التنوّع والتباين الذي أراده الله لهم.

ولسوء الحظ، فإن كل هذا الإكراه، السابق بيانه، قد اشتغل - وعلى نحو مثالي وصريح - في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة عدم جواز الولاية السياسيّة للنساء

---

(1) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي (دار الكتاب العربي) بيروت، ط 1، 1985، ص 52.



وغير المسلمين، رغم أن القرآن لا ينطق بهذه القاعدة، أو غيرها، على نحوٍ مباشر، بل يجري إنطاقه من خلال قصديّة إنسانيّة، تهيمن عليه وتجعله موضوعًا لاشتغالها، وتجهد في السعي إلى إخفاء نفسها، لكي تظل المخايلة قائمة بأن القرآن لا يُستنطق، بل ينطق. وبالطبع فإن هذا الإخفاء لا يكون مباشرًا، بل يتحقّق، هو نفسه، من خلال الاحتجاب وراء ما يبدو أنه مفاهيم محايدة، أو حتى موضوعية. وهكذا فإن مفاهيمَ وقواعدَ، تتعلّق بالنسخ والإجماع والقراءة والسّياق والسّنّة والآثار واللغة والشرعي والعرفي وغيرها[1]، هي أدنى ما تكون مجموعة أدوات تستثمرها مقاصد إنسانيّة بعينها في إنطاق القرآن بما يؤول إلى ترسيخ هيمنتها.

وهنا، فإنه إذا كان قد بدا أن الخطوة الحاسمة في جعل قاعدةٍ ما جزءًا من "الدين"، تتمثّل في التماس أساسٍ لها من القرآن بالذات، فإنه لا بد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفي بالأساس)؛ أن يكون موضوعًا لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تراوغ بأن تجعل من نفسها "قرآنًا"، وليس قراءة. ومن هنا وجوب الانشغال بالكشف عن مجمل الآليات التي تهيمن على قراءة القرآن؛ على النحو الذي يؤدّي إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ اجتماعي وسياسي معيّن. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالقصد إلى تحرير القرآن من المسؤولية عن قولٍ بعينه في مسألة محدّدة، لتوضع (هذه المسؤولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التي يصبح فيها القرآن موضوعًا لفعل القراءة (الإنساني بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ[2] أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" في مسألة ما، بل يتوجَّب عليه تقرير أن فعله القرائي يوجّه القرآن إلى هذا القول بالذات في تلك المسألة بعينها. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعًا لقراءة، فإنه يلزم التأكيد على أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحرى. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من أن ما ستجري نسبته إليه سوف يكون بشريًا بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذي المصدر الإلهيّ) في المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولًا إلهيًا"، وعلى النحو الذي تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصد

(1) أنظر في تفصيل هذه القواعد: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسّرين (دار القاسم) الرياض، ط 1، 1996. ويكاد شيخا السلفية الكبيران ابن تيمية وابن القيم أن يكونا - بحسب الكتاب - السلطة الحاكمة لتقرير مثل هذه القواعد؛ وبما يؤكّد على أن ترسيخها كأبوابٍ يؤتى منها القرآن من دون غيرها، قد كان من تداعيات عصور المحافظة والجمود.

(2) وهنا يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلّق بذاتٍ فرديةٍ هي التي تمارس فعل القراءة، بقدر ما يتعلّق بما يمكن القول إنها الذات المجاوزة للفرد.



إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعي أو سياسي بالذات)، حين يجعلون منه موضوعًا لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، حتى لو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.

ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة بمحض أعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم التأكيد على أنه يتجاوز مجرد ذلك؛ وإلى حدّ أن مجرد استدعاء "آية قرآنيّة" للقطع بها في مسألة ما – ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوبًا بأية شروح أو تفسيرات – يبقى هو أيضًا فعل قراءة. وذلك من حيث إن من يستدعي "آية" معينةً من القرآن يعرف في موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، واستنادًا إلى نوع المعرفة المستقرّة بين الجمهور المتلقّي، سوف تنتج الدلالة التي يقصد إلى تثبيتها بالذات[1]. إن ذلك يعني أن إنتاج دلالة أي "منطوق قرآني" لا تنفصل عن نوع المعرفة المتداولة حوله بين الجمهور مسبقًا؛ وهي معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلًا عن أنها (أي هذه المعرفة المسبقة) إنما تكون، بدورها، نتاجًا لفعل قراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارسًا للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعي الآية بمجرّدها من القرآن، طالما أن ما أنتجته القراءات السابقة، سوف يلعب الدور الحاسم في إنتاج دلالتها عنده.

وعلى العموم، فإن القرآن، وبمجرد دخوله في دائرة الاستخدام الإنساني على أي نحو من الأنحاء (وأعني كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعًا لفعل قراءة؛ ولا بد أن يتبع ذلك من أن كل ما يُنتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، في بناء وإنتاجِ تراكيب تنتمي لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبدًا، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهيٍّ. ولعل الوعي بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر في حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم في مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"؛ إقرارًا منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدّمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" غير المحدود. إن ذلك يعني أن أحدًا لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه؛ حتى ولو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن؛ وأعني أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشري لا يطابق مُراد الله أو علمه أبدًا.

ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوبًا إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أي فعل قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للكافة من أنه ليس للقرآن قول واحد في المسألة الواحدة، بل إن له في المسألة الواحدة أقوالًا تتنوّع، بحسب تنوّع السياق الذي يجري طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، في بنائه،

---

(1) وبالطبع فإنه يلزم بيان أن نوع الموقف والسياق الذي يجري فيه استدعاء الآية من جهة، وطريقة أداء من يقوم بهذا الاستدعاء، يلعبان دورًا جوهريًا في إنتاج الدلالة، أو بالأحرى تثبيتها.



بتلك الأقوال المتنوّعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التي تخصّ القول الآخر، لا بد أن يكون مردودًا إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعني النصارى بالذات)؛ أحدهما يحمل دلالة إيجابيّة، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى"[1]، والآخر ينطوي على دلالة سلبية، كقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء"[2]، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن "المطلق والنهائي" من النصارى، لا يكون قولًا "قرآنيًا"، بل فعلًا "قرائيًا". فإن القرآن يكون حاملًا للدلالتين (الإيجابية والسّلبيّة) معًا، وفعل القراءة هو الذي يتّجه إلى تثبيت إحداهما على حساب الأخرى.

وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائي تتحدّد بنوع العلاقة التي تربط المسلمين بالنصارى في وقت تحقّقه، أي بما يقع خارج القرآن؛ وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعيّة بين المسلمين والنصارى هي علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة السلبية، بناء على أنها المحدّدة لموقف القرآن النهائي والمطلق من النصارى. أما إذا كانت العلاقة الواقعيّة بين المسلمين والنصارى علاقة مودّة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضي - على العكس - في اتجاه تثبيت دلالة القول القرآني ذي الطبيعة الإيجابيّة؛ بما هي الحامل لموقفٍ مطلقٍ، من نوع آخر، من النصارى. لكن يبقى من اللازم الوعي بالكيفيّة التي يجري بها هذا التوجيه للدلالة؛ وهو الوعي الذي يتأسّس، لا محالة، على اعتبار الحضور الإنساني في بناء لغة القرآن؛ وهو الحضور الذي يبدو أنه قد كان مطلبًا نبويًا استجاب له الله.

وإذا كانت ممارسة الجيل الأول من مُتلقي القرآن (الصحابة) هي الأصل في هذا المطلب النبوي، الذي استجاب له الله بترخيص الحضور الفاعل للإنسان في بناء لغة القرآن؛ وبما ترتّب على ذلك من تثبيت ذات الحضور في عمليّة إنتاج دلالته، فإن ذلك ما راح، ولسوء الحظ، يخفت حضوره، وإلى حد التلاشي الكامل، في وعي الأجيال اللاحقة من المسلمين. ولقد راح هذا الخفوت يتحقّق من خلال ما جرى القطع به من أنه "حين تعود الأمة بذاكرتها إلى العصر النبويّ الزاهر، فإن أحد المشاهد التي تظلّ ماثلةً في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يتلقّون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلّم)، ثم يسارعون إلى تطبيقها من دون إبطاء أو تسويف. وما كان هذا التطبيق ليتم على وجهه إلاّ إذا كان لتلك الآيات الكريمات

---

(1) المائدة: 82.

(2) المائدة: 51.



في أذهانهم معانٍ محدّدةٍ ودلالاتِ منضبطةٍ، ومفاهيم مستقرّة، ثم تتعاقب السنون فإذا بعلماء الأجيال التالية - من الأصوليين والمتكلّمين والفقهاء وغيرهم - وهم عاكفون على تلك المعاني والدلالات والمفاهيم يؤصّلون منها الأصول، ويؤسّسون لها الأسس لكي تكون سياجًا منيعًا قوامه العلم الرصين والمعرفة الدقيقة التي تصون قدسية القرآن من عبث العابثين، وجرأة القائلين على الله تعالى بغير علم. وهكذا انتهت الدلالات والمضامين القرآنية إلى وعي الأمّة ثابتة راسخة مستقرّة"[1]. ولعل قيمة ما يطرحه هذا القول تتمثّل في تعبيره الدقيق عن التصوّر الذي استقر بين جمهور المسلمين، للكيفية التي تعامل بها مع القرآن، الجيل الأول من المسلمين الذين تلقّوه من النبيّ الكريم مباشرة[2].

يقوم التصوّر، إذًا، على أن الصّحابة قد تلقَّوا القرآن، وفهموا معانيه المحدّدة ودلالاته المنضبطة، ليطبّقوها من دون إبطاء أو تسويف، ثم تلقّف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحدّدة والدلالات المنضبطة، ليؤصّلوا منها الأصول، ويجعلوا منها سياجًا منيعًا يصون قدسية القرآن، لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلى وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصوّر ومثاليّته التي أتاحت له سهولة الاستقرار والرسوخ، فإن انشغاله بتثبيت السلطة (سلطة الصحابة، ثم سلطة من تلقَّوا عنهم من علماء الأجيال اللاحقة إلى اليوم)، يتجاوز انشغاله بالحقيقة التي تخالف ما يبغي تثبيته.

إذ الحقّ أن نظرة مدقّقة على ما يعرضه هذا التصوّر تكشف - أو تكاد - عن أن ما يسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ما ينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور، هي ما أورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم، قد مارسوا ضروبًا من التقييد والتضييق (عبر ما وضعوه من قواعد حاكمة للقراءة)، التي انتهى معها التعدّد في مجالي القراءة والمعنى الذي انطوت عليه تجربة الصحابة مع القرآن، إلى أحادية صارمة للقراءة والمعنى. وهكذا فإنه

---

(1) محمد عبدالفضيل القوصي: رؤية إسلامية في قضايا العصر (دار السلام للطباعة والنشر والترجمة)، القاهرة، ط 1، 2012، ص 42.

(2) لعلّه يلزم التنويه، هنا، إلى أن مفهوم "الجيل الأول من مُتلقّي القرآن" يفتح الباب أمام جعل تجربة هذا الجيل موضوعًا للتفكير، بأكثر من مفهوم "الصحابة" الذي تحيط به هالة دينية جعلت من تلك التجربة موضوعًا للتقديس، وليس للتفكير. وهنا فإن الأمر لا يتجاوز، أبدًا، حدود مجرّد السعي إلى التخفيف على الوعي من ثقل الحمولة الدينيّة التي تسكن مفهوم الصحابة؛ وأعني من حيث إنها قد ارتفعت بتجربتهم إلى ما فوق مستوى الدرس والفهم.



إذا كان منطوق التصوّر يحدّد جوهر عمل هؤلاء العلماء (من الأصوليّين والمتكلّمين والفقهاء وغيرهم) في أنهم قد صانوا ما قيل إنها "المعاني المحدّدة والدلالات المنضبطة والمفاهيم المستقرة"، التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة، وأوصلوها إلى وعي الأمة لتبقى ثابتة وراسخة فيه، فإن ما جرى فعلًا يتمثّل في أن هؤلاء العلماء قد وضعوا الأسيجة التي أحاطت بالقرآن وحدّدت كيفيّة مقاربته، وعلى النحو الذي يتيسَّر معه إنطاقه بالدلالة التي يُراد منه أن ينطق بها. ويرتبط ذلك بأن قراءة مدقّقة لدواوين التفسير الكبرى - التي تكاد تكون موسوعات جامعة لآراء وأفكار أجيال المسلمين الأولى حول القرآن - تكشف عن غلبة التباين بين الصحابة في فهم القرآن وإنتاج دلالته؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم تكن هناك دلالة واحدة مُجمعٌ عليها بينهم. ولعل ذلك يعني أن هؤلاء العلماء قد انتقلوا بالمسلمين - من خلال ما مارسوه من اختيارات أو حتى انحيازات لقراءات وآراء بعينها، وتشويه وإزاحة ما يختلف معها - من سعة "التعدد" إلى ضيق "الأحادية"؛ الذي تعاني منه المجتمعات الإسلاميّة الراهنة على الأصعدة كافّة تقريبًا.

وهكذا فإن الأمر - بخصوص هذا التصور - لا يتجاوز حدود السعي إلى تثبيت ما ينطوي عليه من أحادية القراءة والمعنى في ما يخصّ القرآن، ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة "الصحابة" مع القرآن؛ والتي تكشف ما تورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة عمّا تنطوي عليه - وبغزارة مُلفتة - من ثراءٍ يأتي من أنهم كانوا بشرًا، لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب، بل واختلفوا في قراءتهم له، بحسب ما يقوم بين قبائلهم من اختلاف اللسان، ولو كان ضئيلًا. بل إنهم قد تلكؤوا - بحسب المصادر نفسها - في تطبيق بعض ما كان يشقّ عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة. ومن هنا ما أورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث - في سورة النساء - التي جعلت للأنثى وللطفل نصيبًا من المال، حرمتهم منه التقاليد المتوارثة، (لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربيّة القديمة)، فإن ذلك كان شاقًا على الناس، حتى لقد قالوا - والرواية للطبري - "تُعطىَ المرأة الربع والثمن، وتُعطىَ الابنة النصف، ويُعطىَ الغلام الصغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة، اسكتوا عن هذا الحديث لعل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ينساه أو نقول له فيغيِّره"[1]. ورغم أن السماء لم تغيّر حكمها، وأن الناس قالوا حينئذٍ "إنه لواجب لا بد منه"، فإنه يبقى أنهم كانوا بشرًا، وأن بشريتهم جعلتهم يتلكؤون في

---

(1) الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ج 6، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 1، 2001، ص 458.



تطبيق أمر السماء، لما فيه من المشقّة عليهم، وإلى حدٍّ أنهم قد تمنّوا أن ينساه النبيّ أو تغيّره السماء.

وأما أنهم كانوا بشراً تعدّدت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن، فإن ذلك ما تفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدوّنات الحديث. ومن ذلك ما أورده ابن حجر العسقلاني، مما يمكن اعتباره دليلًا على حضور "التعدد القرائي" للقرآن بين الصحابة؛ وذلك عند شرحه لحديث "أُنزل القرآن على سبعة أحرف". يروي العسقلاني عن البخاري حديثه عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرِئْنيها رسول الله، فكدت أُساوره (أي أراجعه) في الصلاة، فتصبَّرت حتى سلَّم، فلببته (أي أمسكه من رقبته) بردائه، فقلت: من أقرأَك هذه السورة التي سمعتك تقرأ، فقال: أقرأْنيها رسول الله، فقلت: كذبت، فإن رسول الله أقرأْنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تُقرِئْنيها، فقال رسول الله: أرسله (أي اتركه)، اقرأ يا هشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله: كذلك أُنزلت، ثم قال: اقرأ يا عمر، فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله: كذلك أُنزلت. إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقرأوا ما تيسّر منه"[1]. وتفسّر الرواية هذا الترخيص بالتعدّد في قراءة القرآن، بأنه كان تيسيرًا من الله على الأمّة، استجابة لطلب النبيّ الكريم. فقد حدث حين آتاه جبريل يقول: إن الله يأمرك أن تُقرئ أمّتك القرآن على حرف"، أن قال النبيّ: "فوددت إليه أن هوِّن على أمّتي، إن أمّتي لا تطيق ذلك". ورغم أن الرواية تأبى إلا أن تردّ هذا المطلب النبويّ إلى نصيحة أحد الملائكة له بذلك، فإنه يبقى أن استجابة الله لهذا المطلب قد كانت حاسمة، ومن دون إبطاء.

وبالطبع فإنه كان لا بد أن ينتهي هذا التعدّد القرائي إلى تعدّد المعنى، لأن الترادف في اللّغة ليس تامًا أو كاملًا أبدًا[2]. إن ذلك ما تكشف عنه القراءتان اللتان تحفظهما المصادر لآية النسخ من سورة البقرة[3]. فثمة القراءة التي على رسم المصحف "ما

---

(1) ابن حجر: فتح الباري لشرح صحيح البخاري، ج 9، (المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق) مصر، ط 1، 1301 هجرية، ص 32.

(2) "قال الشيخ ابن تيمية: إن الترادف في اللّغة قليل، وأما في ألفاظ القرآن فإما نادر وإما معدوم، وقلَّ أن يُعَبَّر عن لفظ واحد بلفظ واحد يؤدي جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريب لمعناه، وهذا من أسباب إعجاز القرآن". نقلًا عن: حسين بن علي الحربي: قواعد الترجيح عند المفسّرين (سبق ذكره)، ص 486.

(3) البقرة: 106.



ننسخ من آية أو ننسها"، والتي تحمل معنى المحو والنسيان، وثمة أيضًا القراءة التي أوردتها كافّة موسوعات التفسير والحديث، "ما ننسخ من آية أو ننسأها"، والتي تحمل معنى الإبقاء مع التأخير والإرجاء؛ وهما معنيان لا يمكن أن يتطابقا أبدًا. وهكذا فإن تعدّد القراءة إنما يفتح الباب أمام تعدّد المعنى، تيسيرًا على العباد من جهة، وتفاعلًا مع الواقع من جهة أخرى.

وهكذا يكون النبيّ الكريم قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيرًا على العباد، واستجاب له الله بجلاله، ومارس الصحابة هذا التعدّد (في القراءة وإنتاج المعنى) فعليًا، ثم جاء العلماء لأسبابٍ بعينها وقيَّدوا هذا التعدّد، وتابعهم الناس على الأحاديّة في القراءة والمعنى. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن من يدافع عن الحرف الواحد (في القراءة) والمعنى الواحد (في التفسير)، إنما يدعم - ولو من دون أن يقصد - حكم الواحد (في السّياسة)، وسلطة الأب (في المجتمع). وإذ يبدو، هكذا، أن الأحاديّة السياسيّة والاجتماعيّة إنما تجد ما يؤسّس لحضورها الراسخ في الأحاديّة المعرفيّة، فإن المفارقة تتجلّى في سعي الكثيرين إلى بناء التعدّدية السّياسيّة على سطح بنية ذهنيّة لا تعرف إلاّ هذه الأحاديّة في القراءة والمعنى. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في (الواقع) مصحوبًا - إذا لم يكن مسبوقًا - ببنائها في (العقل) في الآن ذاته.

ورغم ذلك، فإنه يلزم التّأكيد على أن الأمر لا يتعلّق فقط بضرورة السعي إلى فتح الباب أمام التعدّدية في مجالي القراءة والمعنى (وحتى العقل)، لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السّياسة والمجتمع، بل ولما يؤدّي إليه - وهو الأهم - من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردّى إليها على مدى القرون.

وهكذا فإن القرآن، ومعه تجربة الجيل الأول من مُتلقّيه، يفتحان أبوابًا واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك في سلام ووئام، من خلال ما ينطوي عليه من ثراء الدلالات، على النحو الذي أتاح لهذا الجيل الأول نوعًا من الممارسة المفتوحة التي تعدّد فيها الفهم وتنوّعت الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرّون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادي المغلق التي تعكس ما ينطوي عليه وجودهم من أشكال التحيز والتعصب والتمايز والاستعلاء وغيرها. فطرائق الناس في التفكير لا تنفصل عن طرائقهم في العيش أبدًا، بمعنى أن المجتمعات التي تصهر كل أفرادها في تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصّب، تسود فيها طرائق في التفكير أكثر انفتاحًا، من تلك التي تمايز بين أفرادها على أساس الدين أو المذهب أو الجنس. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام في



بعض لحظاتها فعلًا، وعلى النحو الذي عرفت فيه نمطًا من التفكير المفتوح، كالذي ازدانت به تجربة الأندلس مثلًا (وهي التجربة التي لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلّعون لمستقبل أفضل لعالم البشر). وإذا كان من المحتّم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايز والتحيُّز قواعد ومبادئ معيّنة للضبط السياسي والاجتماعي، فإن وجه الإشكال ينشأ من تصوّر الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيّزة إنما تصدر عن القرآن الكريم ذاته، (وبما يعنيه ذلك من تأكيد أصلها الإلهي)، وليس عن طريقتهم في فهمه والتفكير فيه، التي لا تنفصل، بدورها، عن الكيفيّة التي يكون عليها حالهم في الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها من إنتاج فهمهم الخاصّ (وبما يؤكّد على محدوديّتها)، لما كان هناك أي إشكال على الإطلاق. إذ يؤدي تصوّر أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدرٍ إلهي، (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائيّة)، وأما تصوّر أنها تصدر عن طريقة الناس في التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكوينًا ينتمي إلى عالم البشر، (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).

ولعل ذلك يتّفق مع ما مضى إليه أحد كبار فقهاء القرن السابع الهجري؛ الذي أدار تفكيره كلّه حول مركزية "المصلحة" في بناء ما يتعلّق بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسيّة والاجتماعيّة والإداريّة والقضائيّة وغيرها)؛ وإلى الحدِّ الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلّق بهذه المعاملات من مجال النّصوص، بل وكذلك تقديم المصلحة على النصِّ في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه "العبادات والمُقدرات"، التي يكون التعويل فيها على "النّصوص والإجماع"، وبين "المعاملات والعادات"، التي تقوم على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم "رعاية المصلحة" على "النصِّ والإجماع" في حال تعلّقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجّته على أنه "إن وافقها النصُّ والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفّق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النصّ والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان". ويؤسّس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النصّ على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النصّ والإجماع. فإنه "مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النّصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه؛ وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محلّ وفاق. والإجماع محلّ الخلاف، والتمسّك بما اتفقوا عليه أولى من التمسّك بما اختلفوا فيه. و(الوجه الثاني) أن النّصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف المذموم



في الأحكام شرعًا، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتّفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعًا، فكان اتّباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: واعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تفرَّقوا"[1]. وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حدِّ قراءة "المصلحة" على أنها "حبل الله" الذي يلزم الاعتصام به، بل يتعدّى إلى اعتبارها الحجّة والدليل الواضح الواجب اتّباعه[2]؛ وبما يعنيه ذلك من مطابقته بين المصلحة والعقل.

وبالطبع فإن هذه المطابقة هي الأصل في ما سيقرّره الطوفي من أن العقل هو الوجه الذي تتقرّر منه المصالح في معاملات الناس. فقد مضى إلى "إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، من دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌّ للشارع (الله) خاصٌّ به، ولا يمكن معرفة حقّه كمًّا وكيفًا، وزمانًا ومكانًا، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له سيّده، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا لما تعبّدت الفلاسفة (الله) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلّوا وأضلّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلّفين (المعاملات)، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعوّل، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلّته، (لأن) هذا إنما يُقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلّفين في حقوقهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل"[3]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلّق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرّر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما

---

(1) الإمام الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، (سبق ذكره)، ص 33- 34.

(2) وإذ يأتي من يحتجّ على الطوفي بأن "هذه الطريقة التي سلكتها، إما أن تكون خطأً، فلا يُلتفت إليها، أو صوابًا، فإما أن ينحصر الصواب فيها، أو لا، فإن انحصر، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ. إذ لم يقل بها أحدٌ منهم، وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق، ولكن طريق الأئمّة التي اتّفقت الأمّة على اتّباعها أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار"، فإن الطوفي يردّ هذه الدعوى قائلًا: "إنها (أي طريقة رعاية المصلحة) ليست خطأً، لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعًا، بل ظنًّا واجتهادًا. وذلك يوجب المصير إليها. إذ الظنّ في الفرعيات كالقطع في غيرها. وما يلزم على هذا من خطأ الأمّة في ما قبله لازمٌ على رأي كل ذي قول أو طريقة انفرد بها غير مسبوق إليها. والسواد الأعظم الواجب اتّباعه هو الحجّة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامّةَ إذا خالفوهم؛ لأن العامّة أكثر، وهو السواد الأعظم"؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجّة "العقل" على حجّة "الجمهور" والإجماع التي تمثّل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام. أنظر: المصدر السابق، ص 39- 40.

(3) المصدر السابق (سبق ذكره) ص 47- 48.



يتقرّر بالنصّ أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنصّ مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظلّ حاضرًا من خلال ما يؤدّيه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النصّ؛ أو حتى تعطيله[1].

ومن حسن الحظّ أن مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلًا) مما يمكن أن تصلح مثالًا لبيان إمكان تقديم رعاية المصلحة على النصّ بطريق التخصيص أو البيان. وضمن هذا الإطار، فإن تعدّد الدلالة في القرآن، بخصوص مسألة ما كالعلاقة مع غير المسلمين مثلًا، إنما يفتح الباب أمام تخصيص كل واحدة من تلك الدلالات بالسياق الذي ظهرت داخله. وهكذا فإنه إذا كان القرآن ينطوي على دلالة النهي عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوي بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلًا. وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول في القرآن، بالنهى عن ولاية النّصارى تارةً، وبالتنبيه إلى جوازها تارةً أخرى، يرتبط بأن لكلٍ من النهي والتجويز ما يبرّره في اللّحظة التي ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدّم، في الحالين، موقفًا مطلقًا ينتهي فيه "النهي" إلى إلغاء "التجويز"، أو العكس، بل يقرّر حكمًا مشروطًا بشروط الواقع الفعلي القائم؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام إعمال ما يمكن القول إنه مبدأ "تخصيص الدلالة بالسياق" الذي ظهرت فيه. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلي ضرورة النهي عن ولاية النصارى، (كما حدث فعلًا في لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرّة)، فليتقرّر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث في لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرّة وودّية) فليتقرّر حكم تجويزها، فإنه ليس من حكمٍ نهائي ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع وجودًا وعدمًا.

ولعل ذلك يفتح الباب أمام طريقة أخرى في مقاربة القرآن تتّسع لدلالاته المتعدّدة على نحوٍ يمكن معه التحرُّك بينها بحسب ما يجري في الواقع، وبما يتجاوز ما استقر عليه التقليد من توجيه القرآن نحو النطق بدلالة واحدة تكون هي النهائية والمطلقة، من بين تلك الدلالات. وإذا كان هذا التقليد قد اعتمد آلية "النسخ" في توجيه القرآن

---

(1) ومن حسن الحظ أن التفكير بهذه الطريقة لن يقف عند فقيه القرن الثامن الهجري الكبير؛ بل إنه سيصل إلى فقيه القرن العشرين الميلادي (السيد رشيد رضا) الذي سيمضي في المنار إلى "أن الأحكام السياسيّة والقضائيّة والإدارية - وهي ما يعبّر عنها علماؤنا بالمعاملات - مدارها في الشّريعة الإسلاميّة على قاعدة "درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدةٍ التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحيانًا لأجل المصلحة. فدلّ ذلك على أنها تُقدَّم على النصِّ". أنظر: المصدر السابق، ص 8، من المقدمة.



نحو النطق بدلالة بعينها تكون هي النهائية والمطلقة، فإن فتح الباب أمام التحرّك بين الدلالات المتعدّدة بحسب ما تمليه حركة الواقع، يعتمد آلية "السياق" الذي يكون هو المحدّد لتفعيل دلالة بعينها في اللحظة التي تقتضيها.

يؤكّد ذلك أن المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) تربط نزول آية النهي عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى في وقعة "أُحُدْ" (بين المسلمين وقريش)، حين أصرّ فريقٌ من مسلمي يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم في جيش النبيّ الكريم باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دورًا حاسمًا في المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرّة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهي عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتّخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ في الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعني أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى بالتبعيّة) هو الأصل في النهي عن موالاتهم، وليس لكونهم يهودًا أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو "العلّة" التي إذا غابت جاز أن يتغيّر حكم النهي إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبي، في تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد "أجاز للمسلمين موالاتهم (أي اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين"[1]، إذ الحكم عنده يدور مع العلة وجودًا وعدمًا. فإنه لو كان النهي عن موالاتهم مطلقًا، وأعنى صادرًا عن مجرّد كونهم يهودًا أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرّره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبدًا.

وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقرّ ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلّقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد النيسابوري أن آية "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى" قد نزلت في النجاشي وأصحابه؛ (حيث) قال ابن عباس: "كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر بن أبي طالب وابن مسعود في رهطٍ من أصحابه إلى النجاشي، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجًا، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئًا مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرأوا، فقرأون وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرأوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق،

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، ج 8، (مؤسسة الرسالة) - بيروت، ط 1، 2006، ص 59.



قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانًا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع"[1]. وهكذا تتضافر الرواية النبويّة مع القرآن في التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النّصارى بالذّات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلًا، إذ يروي الطبري عن المهاجرين من المسلمين قولهم: "قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنّا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئًا نكرهه"[2]. وإذًا، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيّة (وكلها من معاني النصرة التي هي معنى الولاية في القرآن)، وقد عاشها المسلمون واقعًا متحقّقًا مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقًا، أم إنه يلزمه الوعي بشروط السياق المُحدّد لحكمها؟

وفضلًا على كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، في القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسي أبدًا، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهي القرآن الكريم - في ظل ظروفٍ بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهيًا عن تولّيهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبدًا، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه. ولعل ذلك يؤكّد على حقيقة أن موجّهات القراءة لا تقع داخل القرآن، بل خارجه؛ وبكيفية يكون معها القرآن مجرد ساحة للصّراع على المعنى.

فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفيّة القديمة (في شتى جوانبها الفقهيّة والتفسيريّة والعقائديّة والحديثيّة وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأية شروط تاريخيّة أو معرفيّة؛ فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة إنما يقوم - في جوهره - على تصوّر نوع المعنى الذي تحمله المعنى. فإن ثمة تصورًا للمعنى يكون فيه من قبيل "المُعطى" الذي يتم تلقيه جاهزًا؛ وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتّجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصوّرًا مغايرًا للمعنى يكون فيه من قبيل "التكوين" التّاريخي الذي ينتجه البشر) في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنّصوص)؛ وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها.

---

(1) الواحدي النيسابوري: أسباب النزول، تحقيق: كمال بسيوني زغلول، (دار الكتب العلمية) - بيروت، ط 1، 1991، ص 205- 206.

(2) الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2 (دار المعارف بمصر) - القاهرة، ط 2، من دون تاريخ، ص 329.



وإذا كان تصوّر المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكلٍ من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخرى، فإن تصوّر المعنى كمُعطى يقوم - في المقابل - على اعتباره قصدًا لصاحب النصّ الذي يضعه ثابتًا وجاهزًا داخل نصّه؛ وبكيفيّة يكون معها هبة مخصوصة يعطيها هذا المالك للنصّ لمن يشاء ممن يصطفيهم. وبالطبع فإنه إذا كان التصوّر الأوّل للمعنى كتكوين ينطوي على تأكيد حركيته وانفتاحه (بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني)، فإن تصوره كمُعطى ينطوي على تأكيد انغلاقه والسعي إلى احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصوّرين للمعنى إنما يعكس حقيقة أن عالم المعنى هو، في حقيقته، ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصوّر المعنى كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم، فإن تصوّره كمُعطى يتلقّاه البشر جاهزًا،يكشف، في المقابل، عن محض خضوعهم واستلابهم الكامل. ولعل ذلك يعني أن ما يخايل به دعاة الإسلام السياسي - من الساعين إلى احتلال صدارة المشهد الراهن في مصر وغيرها - من أن معنى القرآن هو مُعطى ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد، لا بد من تكرارها الآن، لا يجاوز كونه مجرّد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه.

وهكذا فإن السعي إلى تثبيت هيمنة السّلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي لجماعة المسلمين - والذي يتحقّق من خلال تصوير هؤلاء السلف على أنهم وحدهم، ومن دون غيرهم، هم الممسكون بالمعنى الحقيقي، والمُراد من الله، للقرآن - إنما ينطوي على القصد إلى تحصين السعي الراهن لجماعات الإسلام السياسي إلى تثبيت سلطتها عبر التخفّي وراء سلطة هؤلاء السلف. إن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين اختاروا لأنفسهم أن يكونوا هم السلطة القابضة على المعنى المُراد من الله للقرآن، بل إنه قد جرى وضعهم هكذا، للتخفّي السياسي وراءهم. وهكذا فإنه كان لا بد أن يتحوّل السّلف إلى سلطة للتغطية على أوضاع سياسيّة بعينها، ولم يكن ذلك ممكنًا إلاّ عبر افتراض مفهوم المعنى المطلق المُراد من الله للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من أن السياسة، لا الحقيقة، هي الأصل في هذا التصور للمعنى.

ولعل ذلك ما تؤكّده حقيقة أن هناك من الشواهد العديدة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوع من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبدًا باعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالًا لتلك الشواهد يأتي مما تحتشد به - وبغزارة مُلفتة - موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن اعتباره تأريخًا واسعًا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين



تتشكّل منهم النواة الصلبة لجيل السّلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدّى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السّلف؛ سواء تعلّق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل في ما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسّسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطّر وعيهم، وفي ما عرفه واقعهم من تطور؛ فضلًا عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم؛ بل وأحيانًا للسكوت وعدم التصريح، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهادًا بشريًا في إنتاج المعنى، كان لا بدّ أن يتباينوا فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقّونه جاهزًا كاعتقاد، يتجلّى في ما كانوا يختتمون به أقوالهم - أو كتاباتهم - من تعبير "والله أعلم"؛ الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب - بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها - أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى - أو حتى على أنقاض - إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقّوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحدًا بعدهم ليس له إلاّ أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل إلى تكرارها أبدًا.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصّاص من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عددٍ من المسائل المتعلّقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدّلالة، ولكن ماذا بوسعه أن يفعل والرجل يقول: "وقد اختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبدالله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقي، وما بقي فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملًا (من الميراث كله)، وما بقي فللأب. وقال: (أي ابن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي". ورغم أن هذا الذي مضى إليه ابن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه "حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل") في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملًا هو - على قول الجصّاص وابن كثير وغيرهما - ما "يدل عليه ظاهر



القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]"[1]، فإنه يبدو غريبًا انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل ابن عباس إلى زيد بن ثابت مستفسرًا: "أين تجد ثلث ما بقي في كتاب الله؟"، فإن زيدًا قد أجابه: "إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل أقول برأيي"[2]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي انحاز إليه زيد ومعه - على قول ابن كثير - معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهور العلماء[3]، والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثرًا في كتاب الله، فإنه لن يجد إلّا ما تورده المصادر من أنه "التقليد الاجتماعي الأبوي" الذي يرفض أن يكون للأنثى نصيب من الميراث يربو على نصيب الرجل؛ وبما يعنيه ذلك من خضوع القرآن - عبر فعل القراءة - لتوجيه التاريخ ومحدّداته.

وإذ يتحقّق توجيه التاريخ للقرآن من خلال فعل القراءة، فإن هذا الفعل يبقى حاضرًا حتى في حال الاكتفاء بمجرد ترديد آياته؛ ومع ملاحظة أن كل ما يرتبط بهذا الفعل من ضروب التوجيه (الناعمة والغليظة) لا تكون - في غالب الأحوال - موضوعًا لوعي الممارسين لها. ويتحقّق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوي عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التي فرضها التاريخ بتلك التي يتضمّنها القرآن. ولعل مثالًا على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذي يجري فيه استبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتي من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنيي المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلّق مباشر بمسألة عدم جواز ولاية غير المسلمين؛ وأعني بها قوله تعالي: "إن الدين عند الله الإسلام".

فإن الدلالة المستقرة، في وعي الجمهور، لهذه الآية تنبني على أن معنى الإسلام ينصرف إلى ذلك الدين الذي ابتعث به النبي الكريم محمد، وبما لا بد أن يترتّب على ذلك من أن المسلمين هم - فقط - أتباع هذا النبي الكريم. ولسوء الحظ، فإن هذه الدلالة التي استقرت، في وعي الجمهور، للفظتي إسلام/ ومسلمين تمثّل تضييقًا أو حتى نكوصًا عن الدلالة التي يقصد إليها القرآن خلال استخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن

---

(1) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ج 3، (دار إحياء التراث العربي) - بيروت، 1992، ص 13.

(2) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج 4ن (الدار التونسية للنشر) - تونس، 1984، ص 260.

(3) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي ابن محمد السَلامة، ج 2، (دار طيبة للنشر والتوزيع) - الرياض، ط 2، 1999، ص 227.



اختبارًا لهذا الاستخدام القرآني يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتي إسلام/ مسلمين تكاد أن تكون قد تبلورت وتطوّرت خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذًا، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الاصطلاحية، التي تمتزج فيها المقاصد الواعية وغير الواعية لمن اصطلحوا عليها؛ وعلى النحو الذي تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته. فإذ تنبني الدلالة الاصطلاحية على صرف معنى لفظة مسلمين مثلًا، إلى أتباع النبي محمد فحسب، فإن الدلالة السيمانطيقية، الغالبة على الاستخدام القرآني لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتّسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضًا. وهكذا، فإن اللفظ مسلمون/ مسلمين قد وردت، في القرآن، حوالى ستًا وثلاثين مرة، انطوت فيها - في الغالب - على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقرونًا بالدعوة إلى اتّباع نبي من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات يستخدم لفظة مسلمون/ مسلمين للإشارة - على نحوٍ صريح - إلى من هم من غير أتباع النبيّ محمد. ومن ذلك، مثلًا، إشارته إلى بني يعقوب باعتبارهم من المسلمين؛ وذلك في قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهًا واحدًا ونحن له مسلمون"[1].

والحق إن المرء يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل التسليم لله، فيما تلح الدلالة الاصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الاتّباع لنبي من أنبياء الله بالذات. وتبعًا لذلك، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الاصطلاح المستقرّة في وعي الجمهور - كل من لا يتّبع دين النبي محمد، فإنه - وبحسب الدلالة المتداولة في القرآن - هو كل من لا يسلّم وجهه لله؛ وبما لا بد أن يترتّب عليه من أن كل من يسلّم وجهه لله حقًا، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متّبعًا لدين النبيّ الخاتم.

وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يقال إنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، ابتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يقال إنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما هو تسليم الوجه لله، بل بما هو قناع لتسليم الناس - أو حتى استسلامهم - لهم ولسلاطين الأرض، بدلًا من إله السماء. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجري من تحويل الدين

---

(1) البقرة: 133.



إلى قناع لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبدًا. ولعل ذلك يكشف عن عدم انضباط مفهوم غير المسلم؛ وأعني من حيث بقاء المسافة قائمة بين المعنى الذي يصرفه إليه القرآن من أنه من لا يسلّم وجهه لله، وبين المعنى الذي فرضه عليه التاريخ من أنه من لا يتبع نبوّة محمد عليه السلام. وبالطبع فإنه لا مجال للاحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقّق على الوجه الأكمل مع نبوة النبي الخاتم محمد، فإن القرآن يتضمّن بين جنباته ما يزحزح هذا الاعتقاد؛ وذلك حين يمضي إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوّة محمد عليه السلام في تسليم الوجه لله حقًا، وأنهم، بسبب ذلك، "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (يعني محمدًا) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم"[1].

وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو تسليم الوجه لله حتى بعد ابتعاث النبي محمد على المؤمنين بنبوّته فحسب، بل إنه يتّسع بهذا المعنى ليشمل غيرهم أيضًا. وغني عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذي يتحقّق من خلاله هذا الفعل. وحتى على فرض أن القرآن يمضي إلى أن الباب الأكمل لتحقّق هذا الفعل هو باب النبي محمد، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضًا. يبدو، إذًا، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرّة للآية القرآنية: إن الدين عند الله الإسلام؛ وهو ما يدرك من يستدعي هذه الآية أنه سيؤدي دورًا حاسمًا في توجيه المتلقّين لها إلى إنتاج الدلالة المستقرة ذاتها. وهو يدرك أيضًا أن إثارة المعنى السيمانيطيقي المتداول في القرآن للفظة إسلام سوف يؤدّي، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التي قام التاريخ بترسيخها. ومن هنا ما يبدو من السكوت تمامًا عن هذا المعنى، رغم ما يبدو من سيادته الواضحة على عالم القرآن. وإذ يحيل ذلك إلى أن "القرآني" يكون تقريباً في قبضة "التاريخي" - ولو كان ذلك على حساب ما يقرّره القرآن صراحة - فإن المشكلة تأتي من أن القصد إلى التعالي بما ينتجه البشر، من أنظمة معرفيّة واجتماعيّة وغيرها، يدفع إلى التغطية على هذا "التاريخي" وإقصائه على نحوٍ كامل؛ وبما يرفع هذه الأنظمة إلى مقام المطلقات ذات القداسة.

---

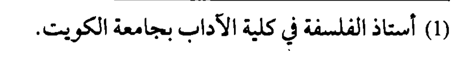
(1) البقرة: 62.




مكتبة
الفكر الجديد

التّأويل المنهجي والموقف من المنعطف اللُّغويِّ

د. الزواوي بغوره[1]



(1) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب بجامعة الكويت.


مكتبة
الفكر الجديد

شكّلت التأويليّة منعطفًا لغويًّا أساسيًّا في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالفلسفة التحليليّة والفلسفة البنيويّة. يؤكّد هذا المعنى مكانة اللّغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها مؤسّس التأويليّة الفلسفيّة غادامير إلى مستوى الفلسفة الأولى، وهي عند هايدغر بمثابة بيت الإنسان، وتوقف عندها بالدرس الفيلسوف الكندي جان غروندان[1]، واعتبرها الفيلسوف الألماني كارل اتو آبل بمثابة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس للفلسفة التحليلية[2]، وعدّها الفيلسوف هابرماس بمثابة الممثل الأبرز للفلسفة الأوروبيّة القارّيّة، مقارنة بالخصم الفلسفي الانغلوسكسوني[3]، وذلك لأسباب عدة أهمّها المنزلة والمكانة التي تتمتّع بها اللّغة في هذه الفلسفة.

وعليه، فإن الموضوع الذي يعنينا بحثه هو تعيين منزلة اللّغة في الفلسفة التأويليّة، وبيان حدودها، وبخاصّة أن هذه الفلسفة التأويليّة تستمدّ قوّتها المعرفيّة من علم لغوي ظهر في القرن الثامن عشر ولا يزال يقدّم الكثير من الفتوحات ونعني بذلك، فقه اللّغة. كما تعتمد على تجربة تاريخية وثقافية غنية، عرفتها ألمانيا في العصر الحديث وتجسّدت في الإصلاح الديني، وتعمّقت تحليلاتها بما زوّدتها الفلسفة الظواهرية من تقنيّات وطرائق، علمًا أن الظواهريّة فلسفة في اللّغة والمعنى بالدرجة الأولى، وأن الصراع والسجال مع المدرسة التحليليّة والمنطقيّة الأنغلوسكسونية، دفعها إلى تجديد طرائقها وتعميق قضاياها. وتحقيقًا لذلك، فإننا سننظر في عنصرين متكاملين، هما المسار التاريخي للتأويلية، والمسار الفلسفي الخاصّ بالفيلسوف الفرنسي بول ريكور، وما قدّمه على صعيد التّأويل واللّغة.

---

(1) . Jean Grondin, L'universalité de l'herméneutique, Paris, PUF, 1993. & Le tournant Herméneutique de la phénoménologie, Paris, PUF, 2003.

(2) . Karl Otto Apel, Le logos propre au langage humaine, traduit de l'allemand par Marienne Charriere et Jean-Pierre Cometti, Paris, L'éclat,1994.

- William Outhwaite, L'actualité du paradigme herméneutique, in, Intellectica,1998,3-2,26-27,p.135-148.

(3) . Jurgen Habermas, Philosophie herméneutique et philosophie analytique, in, Un siècle de philosophie,1900-2000, Paris Gallimard, 2000, p.177-231.



أولًا: في المسار التاريخي للتأويليّة

ما التأويل؟ وما التأويليّة؟ وما مسارها التاريخيّ العامّ؟ تفيد المعاجم أن لفظ (Hermenien) يعني الشرح والترجمة والتعبير، ويحيل إلى الإله هرمس (Hermes)، إله الرسائل الذي يحيا متنقلًا بين الآلهة والبشر، ويرمز لتداول المعاني والأفكار. أما الفعل (Hermeneuein)، فيعني تكلّم أو أوّل أو عبّر أو أفصح، أي يشير إلى فعل الكلام بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ باللّغة للآخرين. وأما من حيث الدلالة، فإنه يفيد تفسير وتأويل النصوص الدينية، ويقابله في اللغات الأجنبية كلمة (Exégèse). ويعد كتاب أرسطو المعروف باسم العبارة (Peri hermenas)، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق، أول كتاب في التأويل البرهاني الذي بيَّن علاقة اللّغة بالفكر، وذلك من خلال تحليل علاقة القضيّة بالمنطق.

ويمكن تقسيم الفلسفة التأويليّة (Herméneutique) من الناحية التاريخية إلى مرحلتين أساسيتين، المرحلة القديمة والوسيطية، إذ ركّزت على تأويل الأساطير والكتب المقدّسة والقانون، وعرفت بالتفسير. وفي هذا السياق، يعد كتاب القديس أوغسطينوس: في العقيدة المسيحية (De doctorina christiana) مثالًا لهذه التأويليّة التفسيريّة، حيث ميّز بين نوعين من العبارات التي تحتاج إلى التفسير، العبارات الغامضة (Obscure)، حيث يكون المعنى مستترًا ومغلّفًا بعناصر تاريخيّة، وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية أو غرائبية (Mystérieuse)، متعلّقة بالمعرفة اللاهوتيّة المقصورة على علماء اللاهوت الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، ولكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة. ثم تشكّلت لاحقًا، النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها القديس بولس، وتتكوّن من أربع قواعد، هي: القاعدة اللغويّة، والقاعدة المجازيّة، والقاعدة الأخلاقيّة، والقاعدة الروحيّة.

ومع قيام الإصلاح الديني في العصر الحديث، وظهور البروتستانتية، رفعت دعوة العودة إلى النصّ مباشرة من قبل المؤمنين، أو العودة إلى الكتاب وحده، إذ دافع الإصلاح الديني عن فكرة أن المؤمن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصّة، ولذلك شجع المؤمنين على الانفصال عن النظريات التفسيريّة الدينيّة، وتعقيداتها المختلفة. ولكن هذه الدعوة كما يقول مؤرخو التأويليّة، لم تضع حدًّا للحاجة إلى معرفة تلك الأجزاء الغامضة من الكتاب المقدّس. واستنتجوا أن ما يفصل بين التأويليّة القديمة وتلك التي ظهرت في العصر الحديث هو أنه في الوقت الذي رأت فيه التأويليّة الكلاسيكيّة أن الغموض يصيب بعض الأجزاء والعبارات من الكتاب المقدس، فإن التأويليّة الحديثة والمعاصرة التي بدأت تقريبًا في حدود العام 1750، تؤكد أن جميع



النصوص غامضة، وهذا ما استوجب قيام تأويليّة شاملة أو كليّة. في الوقت الذي عملت فيه التأويليّة القديمة على تفسير وتأويل بعض النصوص المؤسّسة في مجال الأدب والدين والقانون، ذهبت التأويليّة الحديثة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل. ولم يتوقف الأمر عند مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال والعلامات. وهكذا أصبحت التأويليّة الحديثة تشمل جميع ميادين العلم والمعرفة، بل وأكثر من هذا، أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها، تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة: إن كل ما هنالك في العالم هو تأويل، كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشكّ والتأويل فريديريك نيتشه في أكثر من نصٍّ له[1]. وعند هذا الحد، بدأ نقد التأويليّة بوصفها فلسفة لا تستند إلى الوقائع الحقائق، وأن الفكرة القائلة إن كل شيء تأويل يؤدّي إلى موقف عدمي مؤدّاه أن كل شيء ممكن ومسموح به[2].

ولقد ساهم في تأسيس التأويليّة الحديثة والمعاصرة، أعلام وفلاسفة معروفون، أولهم فرديريك شلايرماخر (1768-1834)، الذي يعدُّ الأب الحقيقي للتأويليّة الحديثة، وذلك بحكم تأسيسه لتأويليّة تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدّسة. واعتقد بأن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسيّة، لأنه لكي يكون الفهم منتجًا، فإن القراءة يجب أن تكون موجّهة بفعل التأويل، لذا فإن الفهم يشترط التأويل.

يقوم التأويل في نظره، على مستويين: المستوى اللغوي للنصّ، والمستوى الفكري المشكّل للنصّ، أو فكر المؤلف والكاتب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب

---

(1) . أنظر دراسة: - Y. Quiniou, L'interprétation chez Nietzsche : ambition scientifique et prudence interprétative, Annales littéraires de Besançon, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994. = = حيث أحال إلى مختلف الكتب التي أشار فيها نيتشه إلى التأويل وذكرها على النحو الآتي:

- Le Gai Savoir, § 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374.
- La généalogie de la morale, Avant-propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12 III, § 7, 24, 28.
- La Volonté de puissance, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467.
- Le crépuscule des idoles, § 1, 5, 18.
- Par-delà Bien et Mal, § 9, 22, 36, 108, 204, 210-211, 214, 224-225, 230, 253, 291.
- Aurore, § 5, 119, 261,
- Ainsi parlait Zarathoustra, Des érudits, De l'homme supérieur, § 9.
- L'Antéchrist, § 52.

(2) . Jean-Paul Resweber, Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours, in, Revue Théologiques, V.10, N°2, 2002.



(النحوي)، بحيث يوضع النصُّ في سياقه التاريخي واللغوي، وسمى المستوى الثاني بالجانب (التقني)، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد، فإن الجانب الثاني من عملية التأويل، ما هو إلاّ جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر التركيز على المعنى من دون الاهتمام بحقيقة النصِّ المؤوّل.

وثاني أعلام التأويليّين هو جورج دلتاي (1833-1911) الذي يعتبر مؤسّس العلوم الروحيّة أو الفكريّة، التي أصبحت تسمى العلوم الإنسانيّة، إذ يرى أن أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخيّة الإنسان ومختلف منتجاته، وأن ما يحقّقه الإنسان وما يبدعه ليس إلا تعبيرًا عن عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح. وقسّم الخطاب العلمي على قسمين كبيرين، الخطاب القائم على الشرح أو التفسير، والخطاب القائم على الفهم. يهتم الشرح أو التفسير بالأسباب، أما الفهم فيحاول معرفة المصوغات والدواعي والمقاصد، ومن ثم فإن الفهم يهتم بسؤالين هما لماذا وكيف؟ ويعتبر التفسير أو الشرح مقاربة منهجيّة خاصّة بالعلوم الطبيعية، أما الفهم فيشكّل مقاربة خاصّة بالعلوم الإنسانيّة، لأنه يهتم بمظاهر الفكر أو الروح والقيم الإنسانيّة. وهذا هو مضمون عبارته القائلة (إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسيّة)، لأن التفسير يعتني بتحديد شروط الظاهرة، وأما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

يهتم التفسير بالبحث في الأسباب، ولا يكون ذلك ممكنًا، إلاّ بنوع من الاستنباط أو الاستنتاج، وقد يتخذ أشكالًا مختلفة منها، التفسير وفق النموذج الاستنباطي، أو التفسير وفق النموذج الاحتمالي، أو التفسير وفق النموذج الوظيفي، أو التفسير وفق النموذج التكويني. أما الفهم في نظر دلتاي، فيهتم بالطبيعة الإنسانيّة من خلال ما تظهره التجربة وما تبيّنه اللّغة والتاريخ.

فماذا تعني هذه التجربة؟ لا تعني التجربة عند دلتاي الفهم التجريبي أو المخبري الذي نلقاه عند التجريبيين، وإنما التجربة في نظره لا تجد انسجامها الأصلي ولا قيمتها إلاّ في شروط وعينا أو شعورنا. ومن ثم، فإن موضوع التجربة يتعلّق بالشعور أو الوعي، وهو مجال العلوم الروحية أو التاريخية أو الإنسانية. إن التجربة عند دلتاي تتضمّن فكرة الحياة، وتجربة الذات والموضوع معًا. أي، إن موضوع التجربة هو الحياة وتصوّراتها أو تمثّلاتها.

ويتكوّن منهج الفهم عند دلتاي من مجموعة مبادئ، منها؛ مبدأ الكليّة، لأن الفهم العميق للجزئي يفترض سلفًا النظرة الكليّة، وهذا الكلّ هو الحياة. ومبدأ الانسجام، أو تناسق جميع الأجزاء في الكل. ومبدأ البنية، لأنه من الضروري الكشف عن بنية الحياة



أو عناصرها المختلفة. ومبدأ الزمنيّة أو التاريخيّة، لأن الوقائع والحوادث النفسيّة تتمّ دائمًا في زمن معيّن. وأخيرًا مبدأ الدلالة أو المعنى الذي يحمله الفعل أو الحدث.

وبناء على هذه المبادئ يرى دلتاي، أن العلوم الإنسانية تتميّز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعيّة، لذا فإن مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولا تحلّ إلا بعد فترة زمنيّة كافية. ومن ثم فإن العلوم الإنسانية، تمثّل انتقالًا من البسيط إلى المعقّد مقارنة بالعلوم الطبيعيّة. وأن ما يشكّل خصوصيّة العلوم الإنسانيّة في نظره، هو فهم الواقعة التاريخيّة والاجتماعيّة، وما لها من تفرّد وخصوصيّة. وإن الوقائع الإنسانية الأولى، وقائع نفسيّة. وأن التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ.

كما أكد دلتاي أن المفهوم المركزي يميّز العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعيّة، وهو مفهوم رؤية العالم، الذي من الممكن أن يكون مضمرًا أو ظاهرًا. وفي تقديره، فإن التاريخ هو الذي يلعب دورًا بارزًا في إدراك خصوصية العلوم الإنسانيّة مقارنة بالعلوم الطبيعيّة. بالإضافة إلى مبدأ الفهم الذي يقوم على التأويل، وذلك لأن كل فعل وأثر إنساني يستدعي بالضرورة تأويله.

وللقيام بعمليّة التأويل وجب في نظره، الاعتماد على المعطيات التاريخيّة والفلسفيّة والواقعيّة، والنظر إلى أجزاء النص في كلّيته، والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وأن يكون القصد هو فهم البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن إرادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، أو بنيتنا النفسية الكلية.

ولقد انتقد بول ريكور هذا التوجّه في التأويل عند دلتاي قائلًا: "لم تنفكّ النظريّة المعاصرة تبتعد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجيًّا، والذي وضعه دلتاي. فهذا الأخير رغم أنه ربط بوضوح بفكرة النصّ، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبّق في الحوار، إلى تأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللّغة"[1].

إن هذه الإشكاليّة اللغويّة في فلسفة دلتاي التأويليّة، ستطرح بكل أبعادها الوجوديّة في التطوّر اللاحق الذي ستعرفه التأويليّة عند ثالث فلاسفة التأويليّة، وهو مارتن هايدغر (1889-1976) الذي رفض القول، عكس دلتاي، بأن العلوم الإنسانيّة لها خصوصيّتها ومميزاتها الخاصّة. واعتبر أن العلوم الطبيعيّة لها نموذج أو شكل من الفهم، يعدّ شكلًا ثانويًّا، مقارنة بما هو عميق وأساسي، وأن هذا الجانب العميق والأساسي لا يمكن

---

(1) . بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة: علي مقلّد، في مجلة: العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989، ص 28.



وصفه بالموضوعي والذاتي، وأن أفضل طريقة لمعرفته هو الاعتماد على المعرفة، لا كمعرفة بالأشياء، وإنما كنوع من امتداد الذات. وفي تقديره، فإن الإنسان يوجد بطريقة تأويلية، وأن الوجود ذاته عملية تأويلية.

من جانبه يرى ريكور، أن هايدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكولوجي إلى الطرح الوجودي، ومن النص إلى اللّغة، ومن الإشكاليّة الثقافيّة إلى إشكاليّة (الكائن في العالم). ولم يعد الفهم عنده: "فكرة سيكولوجيّة، لقد انفصل تمامًا عن كل معرفة للغير، وعن كل إدراك لأي وعيٍ غريبٍ. إن الفهم يؤوّل بعبارات أنطولوجية، باعتباره أحد مكونات الكائن، طارحًا على نفسه مسألة الكينونة؛ انطلاقًا من أوضاع، ومن مشاريع محدّدة، وعلى ركيزة من الفناء والانتهاء"[1].

وعلى هذا الأساس، عمل هايدغر على رفع الصّفة النفسيّة للفهم، ليدخله في مسألة اللّغة، وذلك: "لأن الفهم الذي يحصل لكائن ما، عن وضعه وعن مشاريعه، لا يمكن أن يفسّر، وبالتالي أن يؤول في وسط التكلّم باللّغة"[2]. وهنا يظهر الطابع الأنطولوجي الذي أعطاه هايدغر للّغة؛ عندما قال إنها (بيت الإنسان)، وأن (ماهيّة اللّغة هي لغة الماهيّة). وأنه علينا أن: "نحيا تجربة اللّغة؛ بحيث تعبّر عن نفسها بنفسها، فاللّغة تتميّز بأننا نعيش فيها ونألفها، من دون أن ننتبه لها في العادة، أو نحاول تركيز أبصارنا عليها"[3]. ولهذا لجأ إلى الشّعر، ليبيّن مقاصده الوجوديّة من اللّغة.

يرى بول ريكور أن هايدغر أسس نوعًا من (الفينومينولوجيّة التأويليّة)، وذلك بسبب السمة المنسيّة والمخفيّة التي تتّسم بها البنيات الأساسيّة للوجود، ولكنه لاحظ في الوقت نفسه أن أعمال هايدغر الأخيرة برزت البعد الأنطولوجي للّغة بشكلٍ مبالغ فيه، وأصبح عمله الفلسفي يتّسم بنوعٍ من (حملِ اللّغة كلغة نحو اللّغة)، وبالتالي شيَّدَ: "فلسفة لغوية تقوم على معجمية الترك، والتخلّي، والانتماء الحر، ولا تنتمي لا إلى الألسنيّة، ولا إلى التحليل اللغوي، ولا إلى الفينومينولوجي، ولا حتى إلى التحليل الوجودي المبيَّن في: **الوجود والزمان**"[4].

وفي هذا السياق، بيَّن رابع فلاسفة التأويليّة وهو هانز جورج غادامير (1900–2002)، ومؤسس التأويليّة الفلسفية في كتابه: **الحقيقة والمنهج**، أن الكائن أو الوجود الوحيد

---

(1) . المصدر السابق، ص 29.

(2) . المصدر السابق نفسه 29.

(3) . مارتن هايدغر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم عبدالغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة – مصر، 1977، ص 205–206.

(4) . بول ريكور، فلسفة اللّغة، مصدر سبق ذكره، ص 29.



الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي. وبيَّن في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه الفلسفة التأويليّة. مؤكّدًا أن التأويل موضوع قديم، ولكنّه أصبح منذ السبعينات من القرن العشرين، فلسفة عالميّة، وتكثّف حضوره الفلسفي بشكل واضح في مغظم النقاشات الفكريّة والعلميّة. وفي بحثه عن الأصول التاريخيّة للتأويليّة، ذهب غادامير الى القول إن الفلسفة التأويليّة هي: "فن الشرح والتأويل"[1]. وأن الكلمة الألمانية المستعملة إلى غاية القرن الثامن عشر هي كلمة التقنيّة، أو الفن الذي يجمع بين النحو والخطابة والجدل. كما أنها تفيد معنًى قديمًا، وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة الأرسطية، تسمى الفلسفة العمليّة أو التطبيقيّة.

ولفهم التأويليّة وجب مساءلة جملة من المفاهيم الفلسفيّة المتداولة في القرن الثامن عشر، ومنها أن مفهوم الفلسفة كان يعني العلم الذي لا يقتصر على العلم النظري أو الطبيعي، وإنما على كل معرفة بالحقيقة. وعليه، فإن الفلسفة التأويليّة ليست فلسفة نظريّة فقط، وإنما هي فلسفة عمليّة أيضًا. يدل على هذا الجانب العملي في الفلسفة التأويليّة الكلاسيكيّة، مختلف الكتب التي خصّتها لتأويل النصوص لأغراض عمليّة، وهي تقريب تلك النصوص إلى قرائها. وأنه من خلال تلك النصوص العملية، تم التوقّف عند مسائل نظرية معقّدة تحتاج إلى فهم نظري أعمّ، وهذه المسائل هي التي شكّلت حقل التأويليّة المعاصرة.

وفي هذا السياق، يحيل على سبيل المثال، إلى كتاب القديس أغسطينوس الذي سبقت الإشارة إليه. وكذلك إلى نصوص القانون والتشريع وفقه اللّغة، وبخاصّة مسألة العودة إلى اللغتين اللاتينية واليونانية، حيث طرحت هذه العودة مسائل عمليّة ونظريّة. ولعبت مسألة ما يعرف في تاريخ الثقافة الغربيّة، باسم (نزاع القدماء والمحدثين) في الأدب دورًا مهمًّا في تأسيس التأويليّة الفلسفيّة، لأنها طرحت مشكلات التأويل المتعلّق بفكر الحركة الإنسانيّة لعصر النهضة الأوروبيّة.

وتعمّقت مسائل التأويليّة الفلسفية، بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي عرفتها لاحقًا، وبخاصّة ما أحدثه نيتشه من نقد لم ندرك بعد، جميع جوانبه كما قال. ويظهر هذا النقد عند هايدغر، وبخاصة في كتابه: **ما الميتافيزيقا؟** حيث بيَّن أن أشكال الميتافيزيقا الغربية المختلفة، قد تركت الوجود جانبًا، وهو ما أشارت إليه عبارته المشهور (نسيان الوجود).

يرى غادامير أن نص: **ما الميتافيزيقا؟** قد قدّم مفهومًا جديدًا للتأويل يقوم على الكينونة والفهم وفهم الذات، وبيَّن أن كل تأويل عبارة عن مسار، لأنه ينظر إلى كل

(1) . Gadamer, Langage et vérité, Traduction Jean-Claude Gens, Paris, Gallimard, 1995, p.232.



منطوق أو عبارة بوصفه جوابًا لسؤال، وأن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون إلاّ بالعودة إلى السؤال الذي من خلاله عرف المنطوق بوصفه جوابًا.

إن هذه الخلفية التاريخية والفلسفيّة قد سمحت لغادامير بتأسيس ما أطلق عليه اسم التأويليّة الفلسفيّة. فما هي هذه التأويليّة الفلسفيّة وما مفهومها للّغة؟ مما لا شك أن الإجابة عن هذا السؤال يتطلّب العودة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوّع والمعقّد، ولكن بالنظر إلى أن غايتنا هو تعيين مفهوم اللّغة ومكانتها في الفلسفة التأويليّة عمومًا، وأشكال النقد الموجّهة له، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أهم الملامح المشكّلة لهذه الفلسفة ولمفهومها للّغة.

يرى غادامير، أنه منذ ظهور الظواهريّة، لم يعد المفهوم ومن ثم الكلمة، وسيلة أو أداة، وإنما هو موضوع الفلسفة. وأن العلاقة الجديدة بين اللّغة والتفكير، تفرض على التأويليّة أن تصبح فلسفية. وأن هذه التأويليّة الفلسفية قد عرض خطوطها العامّة في كتابه: **الحقيقة والمنهج**[1].

و لقد لخّص الفيلسوف باسكال آنجل في دراسة مهمّة بعنوان: **التأويليّة، اللّغة والحقيقة**، معالم هذه التأويليّة الفلسفية مؤكدًا أن:

1. الدلالة تقوم على التأويل، وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة للممارسة التأويليّة.
2. الواقع، وطبيعة الكائن، يظهران من خلال التأويل.
3. التأويل، ليس منهجًا، ولكنه ممارسة.
4. التأويل يقوم على الفهم.
5. الفهم هو نوع من الاتفاق[2].

وبناء على هذه الخصائص يرى بول ريكور، أن غادامير قد عمد إلى التوسع: "ليس في الاستنتاجات المناوئة للسيكولوجيّة فقط، بل وأيضًا في الاستنتاجات المناوئة للمنهجيّة في الفلسفة الهايدغريّة"[3]. وأنه طرح خيارًا بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقة، واعتبر اللّغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحسِّ، وأن هذا التوجّه "المعادي بداية للسيكولوجيّة ثم المعادي للمنهجيّة، الذي سلكته التأويليّة (والأصح

(1) . Gadamer, La philosophie herméneutique, op-cit., p. 42-43.

(2) .Pascal Engel, Herméneutique, langage et vérité, in, Studia Philosophia, N°57, 1998, p.118-131.

(3) . بول ريكور، فلسفة اللّغة، مرجع سبق ذكره، ص 30.



التأويليّة الفلسفية) يفتح أزمة داخل الحركة التأويليّة"[1]. فما السبيل للخروج من هذه الأزمة التأويليّة؟ لا نستطيع الإجابة عن هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور في التأويليّة، وبخاصّة ما اتصل بمفهومه للغة والتأويل.

ثانيًا: بول ريكور: من الوجوديّة إلى فلسفة اللّغة

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005)، أحد أبرز فلاسفة التأويليّة في الفلسفة المعاصرة. درس في جامعة إستراسبورغ بداية، حيث خلف جان هيبوليت المختصّ في هيغل، في كرسي تاريخ الفلسفة، وذلك بين أعوام (1950-1955)، ثم انتقل إلى جامعة السوربون بين أعوام (1956-1960)، كما درّس في الولايات المتحدة، وفي جامعة شيكاغو، وشغل منصب مدير البحث في الظواهريّة والتأويليّة في المركز القومي للبحوث العلميّة. ترجم في بداية حياته العلميّة، كتاب: **الأفكار**، لهوسرل، وارتبط بالتراث الظواهري والفلسفة الوجوديّة، وبخاصّة أعمال غابريال مارسيل، وايمانويل مونييه، وكارل ياسبرس، ثم توسّعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة التأويليّة، والألسنيّة، والتحليل النفسي، وتفسير الدين.

تصنف فلسفته، عمومًا، إلى ثلاثة مستويات؛ المستوى الأول، ويسمى فلسفة الإرادة، وتغطي مرحلة الخمسينات، حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من الدراسات منها: فلسفة الإرادة، الإرادي واللاإرادي، الإنسان الخطّاء، رمزية الشر. ويتميّز المستوى الثاني بتأسيسه للخطوط الكبرى للتأويليّة المنهجيّة، ويمكننا قراءتها في كتبه التي حملت عناوين، منها: في التأويل، نزاع التأويلات، من النصِّ إلى الفعل. وأخيرًا المستوى الثالث، الذي تضمّن ملامح فلسفة في المعنى، نقرؤها في كتابيه: الاستعارة الحيّة، الزمان والسرد، بالإضافة إلى العديد من الأعمال التي شملت مجال فلسفة الدين والسياسة والأخلاق.

لا يمكن في نظر بول ريكور، تحصيل المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة عن تجربة في القراءة، فالقراءة هي الفعل المماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة. والقارئ يواجه دائمًا عقبات أهمها استراتيجية المؤلّف السرّيّة، ولكن النص، ينفلت من المؤلّف ليشكّل منطقه الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النصّ، وبالتالي فإن النصّ إما أن يكون خاضعًا أو عصيًّا. ولا شكَّ أن القراءة تنمُّ عن اختيار، ولكن تفرضها العزلة والوحدة، كما تفرض من قبل مؤسّسات، كمؤسّسات التربية والتعليم.

وعبر القراءة والحوار الدائم مع مختلف التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من فلسفة

---

(1) . المرجع السابق نفسه.



تأمليّة إلى الظواهريّة، وأخيرًا إلى الفلسفة التأويليّة. وفي انتقاله من المرحلة الأولى إلى الثانية، طرحت عليه المشكلة اللغويّة. وفي هذا يقول: "فقد جلبت مشكلة الشر إلى حقل البحث معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانيّة أو اللغويّة كانت قرينة باستعمال الرمزية، باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم"[1].

والحقُّ، فإن مشكلة الشر قد طرحت عليه منذ بداياته الفكريّة، ففي مرحلة الإرادي واللاإرادي، كانت الفكرة هي إدخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر. وحاول الإجابة عن سؤال: ما الإرادة السيئة؟ هل يجب تحليلها وفق الميراث الديني، أم وفق ما قدّمه التحليل النفسي؟ ولقد تطلب الأمر إدخال الرمز والأسطورة، ومن ثم إدخال التأويل بشكل أساسي، وبذلك أصبح التأويل مرافقًا له طوال حياته.

وصف مساره الفكري من الوجوديّة إلى فلسفة اللّغة بقوله: "شعرت بأنني مضطر إلى تغيير اهتمامي من المشكلة الأصليّة عن بنية الإرادة إلى مشكلة اللّغة في ذاتها، وهي مشكلة ظلّت تابعة حتى في الوقت الذي كنت فيه أدرس البنى الغريبة لرمزيّة الأساطير. كنت مضطرًا للقيام بذلك لعدّة أسباب، سأحاول توضيحها الآن. الأوّل، تأمّلي في بنية نظريّة التحليل النفسي. ثانيًا، التغيّر المهم في الحسّ الفلسفي على الأقل في فرنسا، حيث بدأت البنيويّة تحلّ محلّ الوجوديّة، بل محل الظواهريّة. ثالثًا، اهتمامي المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللّغة الدينية... وأخيرًا اهتمامي المتزايد بالمدرستين البريطانيّة والأميركيّة في فلسفة اللّغة العاديّة، التي رأيت فيها طريقًا لتجديد الظواهريّة، وردًا على تجاوزات البنيويّة على السواء"[2].

يبيّن هذا النصّ بجلاء المكانة التي احتلتها المشكلة اللغويّة في فلسفته، وأشكال الحوارات التي أجراها مع مختلف التيارات الفلسفية اللغويّة، وسنحاول تحليل هذه المكانة، مبيّنين علاقاته المختلفة مع فرويد، وهوسرل، وهايدغر، وغادامير، واللسانيات البنيويّة، ونظريّة أفعال الكلام، وميراث التأويليّة. وتحديدًا، فإنه في الستينات من القرن العشرين، بدأ ريكور يهتم بمسائل اللّغة وفلسفة اللّغة، سواء من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين كلود ليفي شتراوس، وسارتر، حيث بيّن أن اللّغة في البنيويّة: "لا تشير إلى شيء خارج ذاتها، بل تشكّل عالمًا خاصًا بذاتها. ولا تستبعد البنيويّة، إحالة النصّ إلى العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه

---

(1) . بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، في: الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير دايفيد وورد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 1999، ص 270.

(2) . المصدر السابق، ص 272.



بالمؤلّف الذي (قصده)، والقارئ الذي (يؤوّله)"[1]. ولقد عمل على نقد هذا التوجّه البنيوي، ولكن في الوقت نفسه، استفاد كثيرًا من البنيويّة في تأسيسه للتأويليّة المنهجيّة التي ينادي بها، فقد أكد على أن انتقاله من تأويلية (رومانسية) إلى تأويليّة (موضوعيّة) أو منهجيّة يعود إلى ما سماه (الرحلة الطويلة مع البنيويّة). ولقد كان من آثار هذه الرحلة عليه، أن تخلّى عن مفهومه السابق للتأويليّة بوصفها تأويلًا للّغة الرمزيّة. كما بيّن أثر الفلسفة التحليليّة، وبخاصّة مدرسة أكسفورد على تصوّره للتأويل، حيث قال في هذا السياق: "لا اعتقد بأن هذه الفلسفة تمتلك الكلمة الأخيرة، بل أرى أنها على الأقلّ مرحلة أولى ضرورية في البحث الفلسفي. وفي رأيي أن مساهمة فلسفة اللّغة العادية ذات شقّين: الأول، إنها أثبتت أن اللّغة العاديّة لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللّغات المثاليّة الذي أقامه المناطقة وعلماء الرياضيّات. (...). ولقد ظهر لي أن هذه الخاصّيّة الترادفيّة للكلمات التي نستعملها في اللّغة العاديّة هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي أكثر الطبقات بدائيّة في نظريّة الاستعارة والرّمز. (...). وثانيًا، تبدو لي اللّغة العادية، متبعًا في ذلك أعمال فيتغنشتاين وأوستن، نوعًا من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية في ما يخصّ التجربة الإنسانيّة، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر"[2].

وفي بحثه: **فلسفة اللّغة**، المنشور في الموسوعة الفلسفيّة، حلّل بإسهاب ميدان ومجال فلسفة اللّغة؛ مبيّنًا أن اللّغة مشكلة فلسفيّة قديمة منذ السفسطائيّين الى غاية نيتشه، مخصّصًا القسم الأول من الدراسة لما سماه إبستمولوجيا الألسنية، حيث عرض تيارات الألسنيّة الحديثة، مفصلًا القول في اللسانيّات البنيويّة بشكلٍ خاصٍّ، وموضحًا علاقتها بالعلوم الإنسانية والطبيعية، وأنواع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكّد بجلاء معرفته بعلم اللّغة ومشكلاتها. وعرض في القسم الثاني فلسفة اللّغة، بادئًا بالفلسفة التحليلية وأعلامها، والوضعية المنطقية وفلاسفتها، وتطوّرات الفلسفة التحليليّة في شكل اللّغة العاديّة، منتقلًا إلى التيّار الظّواهري ميدانه الفلسفي المفضل، شارحًا جهود هوسرل في اللّغة والمنطق ومساهمة أعلامها، كما توقّف عند الماركسية وفلسفة اللّغة، مشيرًا إلى أن الماركسية قد ظلّت: "معادية - وما زالت في بعض الاعتبارات - لفكرة فلسفة منفصلة تعامل فيها اللّغة كواقع قائم مستقلٍّ بذاته"[3]. ثم توقّف عند البنيويّة الفلسفيّة ومنظّريها، وانتهى إلى عرضٍ للتيّار التأويلي أو ما سماه تأويل اللّغة،

---

(1) . المصدر السابق، ص 275.

(2) . المصدر السابق، ص 278.

(3) . بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سبق ذكره، ص 22.



مشيرًا إلى أعلامها ومقدِّمًا أفكارًا نقدية، أشرنا الى بعضها سابقًا، منتهيًا بالدعوة إلى التأويليّة المنهجيّة؛ بوصفها فلسفة لغويّة منفتحة على مختلف التيارات اللغويّة، والمشكلات الفلسفيّة والعمليّة التي سمّاها (جبهة انتقاد الأيديولوجيّات). وبذلك تكون التأويليّة المنهجيّة كما قال: "تتجادل مع اللسانيّات ومع التحليل المنطقي ومع البنيويّة ومع الماركسيّة، مع متابعتها الحوار مع التأويليّة الأنطولوجية"[1]. وعليه، فإن فلسفة اللّغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمّن مختلف التيارات الفلسفيّة اللغويّة المشكّلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الأبحاث اللسانيّة والمنطقيّة والماركسيّة والتأويليّة، وأن التأويليّة المنهجيّة، بوصفها اتجاهًا من الاتّجاهات الفلسفية واللغويّة، تقيم حوارًا مستمرًّا مع العلوم الإنسانية. ولعل حواره ونقاشه مع الألسنية البنيويّة، خير دليل على ذلك، وبخاصّة مناقشته لمبدأ التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول البنية والتأويل، حيث اقترح إضافة حدٍّ ثالثٍ هو الرمز (Symbole)[2].

وإذا كنا لا نستطيع اختزال جهده الفلسفي في فلسفة اللّغة، وذلك بحكم تنوّع وتعقّد عمله الفلسفي، وبحكم طابعه الظرفي والانقطاعي، رغم ما يتّسم به من تكامل. فلقد قال في إحدى مقدّماته: إن كل كتاب من كتبه هو جواب عن سؤال، ومعالجة لمشكلة مطروحة. وأن الخيط الرابط بين مختلف كتبه، هو الأسئلة العالقة. وأنه ما إن ينتهي من التحليل حتى يشرع، وغالبًا ما كان ذلك يحصل دائمًا، في إيجاد الخط الناظم والوحدة الجامعة التي تربط بين مختلف أعماله. من هنا اقترح أحد الباحثين أن يكون البحث في المعنى هو المدخل المناسب لقراءة أعماله. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم أعماله الفلسفية ومراحلها الممتدّة من الوجوديّة مرورًا بالظواهريّة، وانتهاءً بالتأويليّة المنهجيّة، لماذا؟ لأن المعنى يرتبط أشد الارتباط بالذات. ولقد اهتم الفيلسوف بهذا الموضوع اهتمامًا شديدًا، لأن الذات هي المبدعة للمعنى، وأن إبداع المعنى هو ما يميز من وجهة نظره، ليس الذات كجوهر، ولكن كرغبة ومساءلة وأمل. إن الذّات هي التي تطرح مسألة وجودها أو تساؤل نفسها. إنها الذات المتعدّدة والمتناهيّة، تتحقّق بوصفها جهدًا ورغبة في الوجود. هذه الذات، تفترض سلفًا وجود الآخر.

و إذا قلنا إن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فإنه يدور من ثم حول اللّغة، لأن اللّغة في جوهرها إبداع، تنمو وتتوجّه دائمًا نحو الخارج أو إلى ما هو خارج ذاتها. ولها إمكانيّة التعدّد في القول والتعبير والخطاب والنصّ. لذا وجب وصف

---

(1) . المرجع السابق، ص 31.

(2) . حول مناقشة بول ريكور للبنيوية، أنظر:

- Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969, p.31-80.



الإنسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى، وليس المالك للمعنى. ومن هنا أيضًا، وجب تعريف الإنسان بأنه الإنسان المسافر (homo viator). إن الإنسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسّط اللّغة والعلامة والرمز والنصّ. وعليه، يطرح سؤال اللّغة والتأويل بمختلف جوانبه، أو إذا شئنا الدّقّة بكليّته.

غني عن البيان انه لا يمكن مناقشة مختلف القضايا المتّصلة باللّغة والتأويل عند ريكور في هذا المقام، وذلك نظرًا لتنوعها وتشابكها، كما لا يمكن معالجة مختلف عناصر نظريته في اللّغة، لارتباطها بالنص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه الأخيرة في الاستعارة والسّرد. فيكفي النظر على سبيل المثال إلى عناصر نظريّة النصّ، وإنجاز الكلام كخطاب، وإنجاز الخطاب كأثر أدبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى نعرف حجم المشكلات التي يجب علينا مواجهتها، لذلك سنعمل على تجلية مفهومه للّغة والتأويل بوصفهما إمكانيّة للخروج من النموذج اللّغوي الذي كرّسته الفلسفة اللغويّة التأويليّة.

في الستينات من القرن العشرين، بدا بول ريكور، يهتمُّ بمسائل اللّغة وفلسفة اللّغة، يظهر ذلك من خلال مشاركته في النقاش الواسع حول البنيويّة ونموذجها اللغوي، وكذلك في الدراسات المختلفة التي خصّها لهذا الموضوع، حيث بيّن على سبيل المثال في دراسته: فلسفة اللّغة، الذي أشرنا إليه أن "اللّغة كانت تحتلّ مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه يرتكز على اللّغة التي تعبّر عن هذا الفهم"[1]. إن هذا التأكيد ينفي كل الأحكام المتعلّقة بوضعيّة اللّغة في تاريخ الفلسفة، ويثبت أن الفلسفة طوال تاريخها اهتمّت باللّغة.

كما انتقد في هذه الدراسة، أنصار الفلسفة اللغويّة، الذين لا ينظرون إلى ما هو خارج اللّغة، مؤكدًا على علاقة اللّغة بالواقع، وأن وظيفة اللّغة تتمثّل في "أن تحيل إلى شيء آخر غير ذاتها، تلك هي وظيفتها الأساسية. هذه المسألة الضخمة هي المسألة التي يمكن وضعها تحت عنوان: السند أو المرجع"[2]. وأن انغلاق الفلسفة اللغويّة في حدود اللّغة، قد أقصى من اللّغة وظيفتها الأولى وهي الترميز؛ مستندًا في ذلك الى أبحاث الألسني إميل بنفنست الذي أكّد أن اللّغة: "تمثّل الشكل الأعلى لملكة كامنة في الجنس البشري، وهي ملكة الترميز، على أن نفهم من هذا، بشكل واسع، القدرة على تصوير الواقع بإشارة، ومن ثم فهم الإشارة على أنها تمثّل الواقع، وبالتالي

(1) . بول ريكور، فلسفة اللغة، مصدر سبق ذكره، ص 4.

(2) . المصدر السابق، ص 15.



إقامة علاقة (تدليل) أو (علاقة معنى) بين شيء ما وشيء آخر"[1]. مستنتجًا من هذا القول ما حاول دائمًا البرهنة عليه، وهو أنه: "خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة الرمزية القدرة الذاتية الأكبر عند الإنسان، وعندها نتصوّر أن فلسفة اللّغة تستطيع أن تتصدّى لدراسة مرامي اللّغة التي تصوّر الواقع"[2]. وعليه، فإن ريكور يدافع عن فكرة أن فلسفة اللّغة تحلّل العلاقة بين اللّغة والواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنيوي والوضعي. وبذلك يمثّل طريقة جديدة في الخروج من المنعطف اللغوي، كما شكّلته تلك التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

ينبّهنا ريكور في أكثر من موضع إلى أنه يناقش مشكلة اللّغة بمصطلحات حديثة، وكما انتهت إليها نتائج علم اللّغة الحديث أو الألسنية، محددًا اللّغة بأنها: "لا تعني القدرة على التحدّث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلّم. بل هي تشير إلى البنية الخاصّة للنسق اللّغوي الخاصّ"[3]. وبذلك يستعيد الإصطلاح اللساني، ويناقشه من خلال المنظور اللساني المعاصر، منتهيًا إلى أن البنيويّة لم تعد تعامل اللّغة: "بوصفها صورة حياتية – كما يعبّر فيتغنشتاين – بل صارت نظامًا مكتفيًا بذاته، له علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللّغة بوصفها خطابًا"[4]. وبعد مناقشة موسّعة للسانيّات البنيويّة وتطبيقاتها الإنثروبولوجية عند كلود ليفي شتراوس، ينتهي إلى إقرار موقفه، وهو أن اللّغة لا يمكن أن تستغني عن المرجع، معتمدًا في ذلك، كما أسلفنا، على نظريات بنفنست وجاكوبسون في اللسانيّات، وعلى نظرية فريجه في المنطق.

يحدد ريكور اللّغة بوصفها خطابًا له: "بنية خاصّة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة"[5]. وبالاعتماد على نظرية أفعال الخطاب عند أوستين وسيرل، وعلى تحليلات شتراوس، انتهى إلى القول إن "اللّغة لا تكتسب الإحالة إلاّ حين تستعمل.(...). فلا وجود لعلامة داخلية مستقلة عن استعمال الجملة، تشكّل معيارًا يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع

---

(1) . المصدر السابق نفسه.

(2) . المرجع السابق نفسه.

(3) . بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، 2003، ص 25.

(4) . المصدر السابق، ص 30.

(5) . المصدر السابق، ص 37.



الخارج. ومن ثم، فليس جدل المغزى والإحالة بمنفصل الصلة عن الجدل السابق بين الواقعة والمعنى. فالإحالة إلى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معيّن، واستنادًا إلى استعمال معيّن"[1].

يقترب هذا الطرح من الطرح الذي تقدّم به فوكو باسم الممارسة الخطابيّة في إطار التشكيلة الخطابيّة، مع فارق أساسي، وهو أن ريكور يتحدّث عن الاستعمال اللغوي ضمن ما يسميه نظريّة (التأويل الملائم)، ليؤكّد خاصّية خطيرة في التأويليّة، وهي أن: "اللّغة ليست عالمًا مستقلًا بذاته. بل هي ليست عالمًا. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثّر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بأنفسنا كليّةً إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات ننقلها للّغة"[2]. كما يدلّل على هذه النتيجة بعبارة أخرى، قائلًا: "لأن هناك أولًا شيئًا ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للّغة، فإن اللّغة لا تتجه نحو معنًى مثاليٍّ، بل تحيل كذلك إلى ما يوجد في الخارج"[3]. ومما لا شك فيه، أن خطر هذه النتيجة بيِّنٌ وجليٌّ، إنها نتيجة تقلب قلبًا كليًّا المنظور الأنطولوجي للغة، كما صاغه هايدغر وغادامير بوجه خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على وجه العموم، وهذا ما يؤدي إلى طرح علاقة اللّغة بوصفها استعمالًا وإحالة بموضوع التأويل.

لقد عرف مفهوم التأويل عند ريكور مرحلتين؛ الأولى عندما حدّده بعلاقته بالرمز. والمرحلة الثانية عندما ربطه بالمجاز والاستعارة، ولكن السؤال الواجب طرحه هو كيف شرع ريكور في عملية التأويل؟ وما مفهومه للتأويل؟ في تحليله لمشكلة التعارض بين التزامن والتعاقب في البنيويّة، اقترح إضافة حدٍّ ثالثٍ، كما قلنا، سماه الرمز، وعدّه بمثابة بعدٍ ثالثٍ من أبعاد الزمان، ومرحلة تتوسط التأمل المجرّد والممارسة العينيّة من أجل استخلاص المعنى. لهذا البعد الثالث خلفيّة نجدها، كما هو معلوم، عند فرويد الذي يمثّل الرمز في المستوى اللاواعي من القانون اللغوي. كما يجد الرمز مكانته في اعتباطيّة العلامات، التي تتغير كل مرة تنطق فيها اللّغة. ثم إنه في مناقشته للبنيوية، أجرى تمييزا بين الفهم في التأويليّة والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق: "إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية، بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى، تكشف عن التباس الوجود، الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ

---

(1) . المصدر السابق، ص 50.

(2) . المصدر السابق نفسه.

(3) . المصدرالسابق، ص 51.



الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود"[1]. وهذا يعني أن مهمة التأويليّة المنهجية هو تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل لاحقا عن هذا التعريف، بسبب أن كل رمز يطرح في سياقه، ولأن الرمز يطرح دائما أو يؤدي دائما إلى نوع من النزاع، وإلى المنافسة بين التأويلات، وهو ما لخّصه في عنوان كتابه: **نزاع التأويلات**. ولكن رغم ذلك فإن التأويليّة المنهجيّة في هذه المرحلة، تتميّز بانفتاحها على العالم وعلى الآخر، لأن الرّمز يطرح فكرة المرجع، ولأنه اثبت أن الخطابات في حدِّ ذاتها أفعال. وفي نظره، فإنه بقدر ما تتأصّل الرمزية في مضمون اللّغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية السرّ الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، ويمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزيّة المتعدّدة. من هنا خلص إلى نتيجة مؤداها: "إن اللّغة تفكر، وإنها على أهبة للكلام، لأنها تنتظم دائمًا في بنية، وترتبط بحدث"[2].

يدافع ريكور في مستوى الرمز عن أطروحة الانفتاح قائلًا: "ماذا نعني هنا بالانفتاح؟ نعني أن في كل حقل تأويلي، توجد للتأويل سمة ألسنية وغير ألسنية، أي سمة اللّغة وسمة التجربة المعاشة، وهذا ما يشكّل خصوصيّة التأويلات، فهي تكمن بالضبط هنا: إن قبضة اللّغة على الوجود، وقبضة الوجود على اللّغة؛ تتحقّقان عبر قنوات مختلفة"[3]. وبناء عليه، تقوم الرمزية بتفجير اللّغة نحو الآخر، عوضًا عن انكفائها على ذاتها. وهذا ما يطلق عليه الانفتاح. إن هذا التفجير هو الإبلاغ، والإبلاغ هو الكشف، وإن الاهتمام الفلسفي بالرمزيّة راجع: "لسبب واحد وهو أنها تكشف، عبر بنية ثنائية المعنى، عن غموض الكينونة، أي إن الذّات تعبّر عن نفسها بأوجه مختلفة. وأن علّة وجود الرمزيّة هي فتح تعدّد المعنى على غموض الذات"[4]. وأن التأويل هو تأويل النصوص، وذلك لأن القراءات المتعدّدة والفهم المتعدّد، يطرح ضرورة وجود فنٍ مخصوصٍ، لتأويل النّصوص، ولكن التأويل يتعدّى في نظره، تأويل النصّ إلى مستوى الحوار والخطاب، وذلك عبر فعل المحادثة. ومما لا شك فيه أن التأويل، ينشأ من استقلال النصوص عن مؤلّفيها، ومن ثم يطرح صعوبات في الفهم، لأن النص يصبح مستقلًا عن قصد المؤلف، ومعنى العمل، والقارئ الأصلي. ومن الناحية المعرفية الإبستمولوجية،

---

(1) . Paul Ricoeur, Le conflit des interprétations, op-cit., p. 32.

(2) . Ibid., p.141.

(3) . بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة: فريال جبوري غزّول، في: الهرمينيوطيقا والتأويل، دار قرطبة للطباعة والنشر، 1993، ص 140.

(4) . المرجع السابق، ص 141.



فإن التأويل معارضٌ للتفسير، وهنالك جدل واسع حول هذا الموضوع منذ نشأة التأويليّة، لذلك يرتبط التأويل بمفهوم الامتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون التأويل محاولة للتملّك ومناهضة للمباعدة، ويتحقّق في فعل القراءة بوصفها انجازًا للإمكانيات الدلالية المفتوحة في النصّ، ويكون الفهم عبارة عن: "حركة المعنى نحو المرجع، وما قاله عن العالم"[1].

يسمّي ريكور هذا التأويل الجديد التأويل الملائم الذي حدّده من حيث دوره، وبالمقارنة مع أشكال التأويلات السابقة، معتقدًا أنه أحدث انقلابًا في مفهوم التأويل مقارنة بتراث التأويليّة، وذلك لأنه إذا كان التركيز في التراث التأويلي منصبًا على قدرة المستمع والقارئ على أن ينقل نفسه داخل الحياة الروحية للمتكلّم والكاتب، فإنه من الآن فصاعدًا سيتم التركيز على تتبع ديناميكية العمل في حركته عمَّا يقوله، ومن ثم تغيير في حركة الدائرة التأويليّة (من ذات الكاتب إلى ذات القارئ)، نحو (دائرة القارئ إلى العالم عبر النصّ). وحدَّد النصَّ بقوله: "النسمِ نصًّا كل خطاب تثبته الكتابة. تبعًا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسّسًا للنصِّ نفسه"[2]. ولكن، ما معنى أن يكون النصُّ خطابًا إذا علمنا أن الخطاب في جزئه الأساسي منطوقًا؟ وما العلاقة بين الكتابة والكلام، أو بين النصّ والكلام، أو بين النصِّ والخطاب بوصفه كلامًا؟ يناقش ريكور هذه الأسئلة ضمن سياق أطروحات دو سوسّير، ويقرّ بأن هناك أسبقية سيكولوجية وسوسيولوجية للكلام على الكتابة، إلّا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو ألا يمكن القول إن ظهور الكتابة المتأخّر قد أحدث تحولًا جذريًّا في علاقتنا بمنطوقات خطاباتنا ذاتها؟ يجيب عن هذا السؤال بالقول: "إن هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته، أي إنه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها"[3]. تطرح هذه الفكرة، سؤالاً آخر وهو ما علاقة القراءة بالكتابة؟ إذا كانت الكتابة تستدعي القراءة، فإن القارئ يأخذ وضعيّة المحاور، والكتابة تأخذ وضعيّة المنطوق، إلاّ أن القارئ في حالة النصِّ المكتوب لا يسأل، والكاتب لا يجيب عن أسئلة القارئ. وعلى هذا الأساس، فإن القارئ يظلّ غائبًا عن فعل الكتابة، كما أن الكاتب يظلّ غائبًا عن فعل القراءة.

ومما لا شك فيه هو أن ما يعنينا من هذا النقاش الفلسفي التأويلي المتعدّد

---

(1) . بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيّة، الناشر، عين للدراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعية، 2001، ص 198.

(2) . المصدر السابق، ص 105.

(3) . المصدر السابق، ص 108.



والمتشابك هو النتائج المترتّبة عليه، وبخاصّة علاقة الكتابة بالعالم، فإذا كان استقلال النصِّ من الدائرة الشفوية يخلق انقلابًا حقيقيًّا يمسّ كلًا من العلاقات التي تربط بين اللّغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللّغة بكل الذوات المعنيّة، أي ذات المؤلّف وذات القارئ، فإن هذا يعني أن الوظيفة الأساسيّة للغة، ومنها الكتابة، هي الوظيفة الإحالية أو الإسنادية أو الإحالة إلى العالم، وبالتالي الخروج من دائرة اللّغة، ومن الدائرة التأويليّة.

والحقّ، فإنه لم تقع التأويليّة الرومانسيّة والأنطولوجية والفلسفية في الدائرة اللّغوية المغلقة فقط، بل وقعت فيه البنيويّة كذلك، عندما انغلقت على النصِّ، وبحثت في المنطق الداخلي والمحايث للنصِّ، من دون أن تهتم بأن كل تثبيت للنصِّ يمرّ عبر الإحالة إلى العالم، كما تحاول التأويليّة المنهجيّة إثبات ذلك. وأن ما يهمّ فلسفة اللّغة هو أن تكشف عن الوسائط الثلاثة الكبرى التي لا تجعل من اللّغة هدفًا لذاته، بل واسطة بين الإنسان والعالم، وبين الإنسان والإنسان، وبينه وبين ذاته. وإن إحدى المهمّات التي يجب على الفلسفة عمومًا، وفلسفة اللّغة خصوصًا أن تعتني بها، هي الحفاظ على الاستخدامات المتعدّدة للّغة، والمسافة بين هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوّعها بين لغة العلم، مرورًا باللّغة السياسية، واللّغة العاديّة، وانتهاء باللّغة الشعرية. وأن الملمح الأساسي للّغة يكمن في تعدّد الدلالة والمعنى، وأن الكلمة الواحدة يقابلها أكثر من معنى، وهو ما يعد مصدرًا لسوء الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدرًا لإثراء اللّغة، ويسمح للمرء أن يتلاعب بالمعاني المرتبطة بكلمة واحدة، عكس اللّغة العلمية التي تقوم باختزال هذه التعدديّة، وبذلك يردّ ريكور على المشروع الوضعي والبنيوي على السواء.

وعلى الرغم من انتصاره إلى تعدّد المعنى، إلا أنه انتقد الفلسفة التأويليّة عندما تجاهلت علاقات اللّغة بالفعل والسلطة، إيمانًا منها بأن كل شيء يجري كما لو أن اللّغة أصلٌ لا أصل له. وهو ما يقربه، وإن بطريقة مغايرة، بأبحاث فوكو وبورديو في هذا المجال، وبخاصّة في مناقشته لمسائل الأيديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية. ويعد كتابه **العادل**، مثالًا لهذا التجاوز، والانتقال من دائرة التأويل إلى دائرة التأويل والعالم، وتجسيدًا لما دعاه بالتأويليّة المنهجيّة.

لقد وصف نفسه في نهاية بحثه: فلسفة اللّغة، بالقول: "وهكذا رأى بول ريكور: **في التأويل، بحث حول فرويد**،1965، و: **نزاع التأويلات، بحوث حول التأويل**، 1969، في علم دلالة الجملة، القريب من نظريّة أفعال الكلام، التنقل بين التحليل البنيوي لنصٍّ ما وتأويله، وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكًا يزيد فهمه لذاته حين يفهم الإشارات الموضوعة في الكتابة، وهو من ثم آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسّطه كل



الإجراءات الموضوعية في التحليل البنيوي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا يتعارض التفسير مع الفهم، إنه أولى أن يصبح مجمل الوسائط الموضوعية التي تهيئ تملّك المعنى، وأخيرًا لا يمكن فصل هذا التملك عن العمل النقدي"[1]. وهذا ما سمّاه بفتح التأويليّة المنهجيّة على جبهة النقد الأيديولوجي، ودور المصالح في المعرفة، والدور الاجتماعي والسياسي لكل خطاب وعلامة. ولقد مكّنه هذا الانفتاح، من الخروج من المنعطف اللغوي، والدخول في تحليل مسائل التاريخ والهويّة والذاكرة والعدل بما هو اعتراف، وسمح له في تقديرنا، من تأسيس تداوليّة سردية.

(1) . بول ريكور، فلسفة اللغة، مصدر سبق ذكره، ص 31.




مكتبة
الفكر الجديد

تأويليّة الفهم

د. حسن ناظم[1]

(1) أستاذ كرسي اليونيسكو في جامعة الكوفة، ورئيس تحرير مجلة الكوفة. ورقة مقدّمة في مؤتمر الهرمنيوطيقا وفهم النصّ الديني: مقاربات في مناهج الفهم. بيروت: 21 نيسان 2015.




مكتبة
الفكر الجديد

"إن الفهمَ تأويلٌ دائمٌ، ومن هنا فإن التأويلَ هو الفهمُ بشكله الصريح".

(غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص418).

إذا كان لازمًا تعريفُ التأويلِ بأقلّ الكلمات لكي ندخلَ ميدانَ التّأويليّة، فأقترحُ تعريفَه بأنه تَبْيِئَةِ الغريب (النصّ). فالمؤوِّلُ يعملُ لكي يُلغي المسافةَ بين حالة النصّ المؤوَّل (زمن إنتاجه وظروفه) وحالته الراهنة. ولذلك فإن عملَ التّأويليّة هو إجراءُ هذه التبيئة وبسطُ طرقها، إنها تخلقُ ملاءمةَ النصّ للظرف الراهن، وتجعله نصًّا مكتوبًا للمؤوِّل، لزمنه، وظرفه الخاص. إن (الهرمنيوطيقيّا) hermeneutics لَبوسٌ نكسو به النصَّ، أيَّ نصٍّ. يقفُ النصُّ منتظرًا لَبوسًا ما، مهما كان لونُه أو هيأتُه. غير أننا ونحن نصمّمُ اللبوسَ للنصّ، نصمّمُ تأويليّتَه، نجعلُه بدءًا شيئًا يخصُّنا، نُدخلُه إلى عالمنا. إننا، بتعبير مارتن هايدغر (1889–1976)، نحوزُه، وعمليّةُ حيازةِ الشيء أو النصّ وإدراجه في عالمنا تتمُّ عبر ما يسمّيه هايدغر وتلميذه هانز جورج غادامير (1900–2002) "الفهم" في كتابيْهما **الكينونة والزمان** (1927) و**الحقيقة والمنهج** (1960)، على التعاقب. فقد عالج هايدغر مشكلات التّأويليّة لكي ينظر في بنية الفهم المسبقة، والأساس الذي يُقيم عليه معالجتَه إنما هو أساسٌ أنطولوجيّ. فكان كشفُه عن بنية الفهم المسبقة بمثابةِ غمرِ المشكلة التّأويليّة بمسألة الأنطولوجيا بموجب التصوّر المسبق والرؤية المسبقة. وتلك هي تحديدات الكائن الأنطولوجيّة ضمن ما يسميه هايدغر الوجود في العالم. فالكائن (الديزاين) موجود في العالم ومع الآخرين، وفهمه حال أنطولوجي. والتأويل، الذي هو نشاط الفهم وفعاليّته، ليس علاقة بنصٍّ فقط، بل هو علاقة بالعالم نفسه.

تمكِّنُ التّأويليّة النصوصَ، سواءٌ أكانت دينيةً أم غيرَ دينية، من أن تكونَ جزءًا من بنية وجودنا الإنساني، وأن تمارسَ في هذا الوجود دورًا يشكّلُ، ويعيدُ تشكيل، تصوّراتنا عن العالم. ولا تتمُّ صياغةُ الوجود هذه إلاّ عبر "الفهم" الذي يُصبحُ في نهاية المطاف مكوّنًا وجوديًا؛ أي محدِّدًا لبنية وجودنا. باختصار، التّأويليّة تُعيد النظرَ في النصوص لتمنحَها معانيَ جديدة عبر خلق "فهم" جديد لها، الفهم الذي لا ينحصرُ في كونه استخلاصَ معنًى من نصٍّ ما، أي شيئًا يحوزُه النصُّ، بل شيء تحوزُه الذّات الإنسانيّة، أو هو وجود الذات نفسه.



يتوخّى هذا البحثُ أن يسلّطَ الضوءَ على بعض مشكلات الممارسةَ التّأويليّة عبر "الفهم"، وثمة ظروف تحفّ بنا تجعلنا نسلّط الضوء على "الفهم" الذي يحدّد وجودنا ومواقفَنا؛ لأنه من "الفهم" نفسه نحن ننطلق في ممارسة الوجود، ليس فقط على صعيد مواقفنا النظرية وآرائنا الفكرية، بل على صعيد أفعالنا الموجّهة من هذا "الفهم" نفسه بعد أن يُحكم قبضتَه علينا. هذا "الفهم" منغرز فينا، كامن في ذواتنا على هيئة "أحكام مسبقة"؛ وكلاهما، "الفهم" و"الأحكام المسبقة"، يشكّلان بعضَهما بعضًا، وكلاهما يوجّهان تأويلَ النصوص.

لقد مرّ "الفهم" بأطوار فلسفيّة حتى بلغ كيانَه المتماهي بالوجود الإنساني في آخر مطافات الفلسفة الوجوديّة، إذ كان قبل ذلك شيئًا يتمخّض من التقنية، أو كان نتيجةً لمنهجٍ أو إجراءات منهجيّة. ويبدو من التمحّلِ زعم پول ريكور أن جميع التأويليّات، حتى أكثرها تعارضًا، تتّجه توجّهًا أنطولوجيًا، مهما كانت تكييفاتُها[1]. فباستثناء التّأويليّة التي لها وشائج بالتحليل النفسي الذي ينتهي إلى كونه حفريات في الذات، فإن التأويليّات استندت إلى إجراءات قواعديّة لغوية هي في نهاية المطاف تقنية. كان تحديدُ معنى ملاحِمَ هوميروس ووظيفتها هو السياق الذي ظهرت فيه تأويليّةُ الإغريق، إذ كانت تفسيرًا لنصوص أدبيّة خضع للسياق الثقافي آنذاك. ومنذ أرسطو، كانت التّأويليّة الأدبيّة تمخّضُ قواعدَ لفهم النصوص (الأدبيّة)، وضعها أرسطو ورُقّيتْ إلى مستوى التقليد الراسخ. وكانت هذه القواعدُ قواعدَ خارجيةً تنشدُ معرفةَ الشّكل الأدبي وفهم أجزاء العمل انطلاقًا من الكلّ إلى الجزء والعكس أيضًا، حتى يدخل التأويل "الدائرة التّأويليّة Hermeneutical circle". وقد اتسعت هذه الدائرةُ، بل انفتحت حين استقبلت حقول المعرفة لتساهمَ في التّأويل، فكان للفيلولوجيا والتاريخ نصيب في عملية التّأويل وإنتاج الفهم. ومع ذلك، لم تكن قواعد التّأويليّة الأدبيّة بكافية للوصول إلى "فهم أصيل"، وكان لا بدّ من التفكير في خطوة أخرى لتحقيقه.

لقد كانت هناك فلسفات في اللاهوت سلكت طرقًا جديدة في الفهم، ولا سيما فهم النّصوص المقدّسة. على سبيل المثال، كانت فلسفة باروخ اسبينوزا (1632-1677)، في كتابه **رسالة في اللاهوت والسياسة** المطبوع في العام 1670، قد عزّزت النّصوص المقدّسة بوصفها نصوصًا ذات معانٍ تتأسّس عليها السلطة الدينية، بل إن هذه المعاني هي مصدر السلطة الدينية، وإن هذه الأخيرة لا مصدرَ لها خارجيًا سواء أكان طبيعيًا أو خارقًا للعادة. في الواقع، ميّز إسبينوزا تمييزًا لا لبسَ فيه بين تأويل كلمات الكتاب

---

(1) ينظر: ريكور، پول، صراع التأويلات: **دراسات هرمنيوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005، ص55.



المقدّس بحرْفِ المعنى أو قلبِه أو تغيير المعنى الحرفيّ تغييرًا تامًّا. أيّد إسبينوزا فهم الكتاب المقدّس في ضوء المناسبة والزمن والعصر الذي جرى فيه تأليف كل جزء فيه[1]. غير أن الذي خطى خطوة بارزة في التّأويليّة كان فريديريك شلايرماخر (1768-1834). إذ كان للممارسة التّأويليّة في سياق فلسفته تاريخها الخاصّ، وأنماطها الخاصّة من هذا التاريخ. وقد أُنجزت أول صياغة نظرية كلاسيكيّة لها في عمل شلايرماخر الذي يُسمّى أحيانًا مؤسّس اللاهوت البروتستانتي. يعتقد شلايرماخر أن للتّأويليّة بعديْن: خاصٌّ وعامٌّ؛ وكلا هذين البعدين متضمّن في تصوّره عن اللّغة الذي يبيّن أن كلمة معيّنة لا تكتسب معناها إلاّ بوجودها في نظام القواعد الخاصّ باللّغة. وفي أحيانٍ أخرى، يتبنّى تأويليّة تعتمد على ظروف تاريخية معيّنة من أجل تحقيق الفهم النفسي والعاطفي لكلمات المؤلف. وهكذا تثير تأويلية شلايرماخر اتجاهيْن من التّأويل: اتّجاه يخصّ قواعد اللّغة واتجاه يخصّ اللاهوت[2]. ولقد سعى إلى استكمال التّأويل الشكلي المتعلّق باللغة بالتأويل النفسي المتعلّق بكلٍّ من المؤوّل والمؤلّف. وعمل على أن يميّز بوضوح "بين ممارسة تأويليّة مهلهلة ينتج فيها الفهمُ آليًّا، وممارسة دقيقة تنطلق من مقدّمة تفيد بأن ما ينتج آليًّا هو سوء فهم"[3]. ومن هنا كان تعريف شلايرماخر للتّأويليّة هو "فنّ تجنّب سوء الفهم"[4]. كان استكمال التّأويليّة لدى شلايرماخر منصبًّا على جعل "إجراء الفهم" منهجًا مستقلًّا يتخطّى المكتوب إلى فهم الخطاب؛ أي إن مرمى الفهم ليس فقط الكلمات ومعانيها، بل فرديّة المؤلِّف. ولهذا كان أميز سمةٍ في تأويليّته أنه ضمّ الجانب النفسي التقني في التّأويليّة إلى الجانب القواعدي.

يتأسّسُ الفهمُ لدى شلايرماخر على ذلك التشديد الفلسفيّ الذي وجّهه إلى هوية المؤوِّل وبناء تصوراته، لأنه في الفهم يُفهَمُ المؤوِّلُ والمؤوَّلُ في وحدةٍ واحدةٍ، ويكونُ للفهم جانبان، أحدهما تنبّوئيّ والآخرُ مقارَن[5]. إن تأويليّة شلايرماخر حقّقتْ فهمًا شموليًّا للعلوم التاريخية التي ظلّت ذات حدودٍ. فهي تعمل على نصوص لا شكّ في شرعيّتها كالكتاب المقدس وأعمال الأدب الكلاسيكية. ولم يكن مرادُها أبعدَ من

---

(1) Hamilton, Paul. *Historicism* (Routledge: London, 2003), p.47.

(2) Ibid., p.48-49.

(3) غادامير، هانز جورج، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويليّة فلسفيّة**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، بيروت، 2007، ص271.

(4) المصدر السابق نفسه.

(5) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*, p.131.



تحقيقِ فهمٍ دقيقٍ لهذه النصوص[1]. وقد كان غادامير قد نقد الاتجاه النفسي في تأويلية شلايرماخر لكي ينقذ اتجاهها اللغوي[2]. كانت مساهمة شلايرماخر حاسمة في تحويل التّأويليّة إلى فنٍّ مستقلٍّ للفهم، فنّ يساعدنا في تجنّب سوء الفهم، ويقوم على قواعدَ تأخذ بالحسبان عالمَي اللّغة والنفس في عملية الفهم. فالفهم ممكن لأن الوسيط الذي يُستعمل لإنجاز عمليّة الفهم هو اللّغة، أما العالم النفساني فإنه يتّصل بالمؤلف بوصفه صاحب النصّ، وعلى المؤوّل أن يتماهى فيه. ولذلك فإن نقد غادامير يبيّن نزعتَه التي تبدأ بنقد التأويليّات كلّها، وأن أولوية التّأويليّة ليس في الغوص لتبيين مقاصد مؤلف النصّ ونفسيته، بقدر ما هي فهم النصّ على حقيقته وفهم تجربتنا له.

عزّز فيلهيلم دلتاي (1833–1911) تصوّر التّأويليّة ببعدها النفسي. وواصل فيلسوف التّأويليّة هذا النظرَ إلى التأويلِ فنًّا شخصيًّا يستند إلى "عبقرية المؤوّل" وطبيعة علاقته بالمؤلّف. ولذلك صار التأويلُ لديه فنّ الفهم، يقول: "نطلق اسم التفسير أو التأويل على ذلك الفنّ من فهم التجلّيّات الحيويّة الثابتة بشكلٍ دائم"، ويقول: "يدور فنّ الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانيّة التي حافظت الكتابة عليها"[3]. إن الفهمَ عند دلتاي يشيرُ إلى ذلك المستوى الأعمق من الإدراك الذي يساهم في الإحاطة بالصورة، أو القصيدة، أو التعبير النفسي عن الحياة[4]. بهذا المعيار تكون هذه النظرة ذات صلة بـ"المشاركة الروحيّة" بين المؤوّل والمؤلّف وإن كانا ينتميان إلى عصور وأعراق مختلفة. وهي نظرة متأصّلة في تأويليّة كلّ من فنكلمان وهيردر[5]. إن تأويليّة دلتاي تريد أن تحقق تماهيًا مع روح التاريخ التي أظهرت النصَّ المؤوَّل؛ إنها تنشد "المشاركة الوجدانية مع الحالات النفسيّة الأخرى"[6]، والفهم الذي يؤدّي إلى معرفة "تاريخ الروح في التاريخ كلِّه"[7]، وهذا الضرب من الفهم إنما هو تمرّن للذّات لكي ترى نفسها بفهم الذات التي تحقّق الفهم الأصيل داخلها حينما تُنْصِتُ إلى ما يثيره النصّ المؤوَّل وما يكشفه من ممكنات.

---

(1) غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص272–273.

(2) Hamilton, *Historicism*, p.49.

(3) ريكور، **صراع التأويلات**، ص99.

(4) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*, p.131.

(5) ينظر: پولتهان: "مسألة الهرمنيوطيقا"، ترجمة علي حاكم صالح، في مجلة "قضايا إسلامية معاصرة"، ص109–113.

(6) المصدر السابق، ص124.

(7) المصدر السابق نفسه.



إن الغاية من فهم الأدب والفن والفلسفة والدّين هو "فهم الوجود التاريخي الفريد"، وفهم "ممكنات الوجود الإنساني التي تتكشّف في الأدب والفنّ، وكذلك في النصوص الفلسفية والدينية"[1]. أقام دلتاي الصّلة الجوهريّة بين المدرسة التاريخية والتّأويليّة الرومانسيّة، إنه هو الذي حدّد أسسًا لتأويليّة تتخطّى شلايرماخر؛ ولذلك "تبنّى بوعي التّأويليّة الرومانسية، ووسّعها إلى منهج تاريخيّ"، وكذلك اقترح أن "يطبَّق على التاريخ المبدأ التأويلي القائل إننا نستطيع فهم جزء ما بمقتضى النصّ الكلّيّ، ونفهم الكلّ بمقتضى الجزء"، ولم يقتصر على النصوص فقط كونُها مصادرَ تؤسّسُ الفهمَ، بل "الواقع التاريخي هو نصٌّ يجبُ أن يُفهَم"[2]. لمصطلح "الفهم" معنىً خاصٌّ عند دلتاي، فهو لا يشير إلى فهم مسألة عقليّة من قبيل مسائل الرياضيّات، بل الفهمُ مقصورٌ على تحديد العمليّة التي يُدركُ بها العقلُ "عقلَ" شخصٍ آخرَ. وهي أيضًا ليست عمليةً إدراكيةً خالصةً على الإطلاق، بل هي بالأحرى لحظة خاصّة تفهمُ فيها الحياةُ الحياةَ. إن الفهمَ، إذًا، عملية عقليّة ندركُ بها التجربة الإنسانيّة الحيّة، إنه الفعلُ الذي يكوّن اتصالَنا الأمثلَ مع الحياة نفسها. يفتحُ الفهمُ أمامنا عالمَ الأفراد الآخرين، وبذلك هو يفتحُ ممكنات جديدة في طبيعتنا[3].

لعل الخطوةَ الجوهرية الأبعدَ هي تلك التي أضفاها مارتن هايدغر (1889-1976) على مفهوم "الفهم": الفهم وجودًا، أو كما دعاها پول ريكور "أنطولوجيا الفهم" لا بوصفه مخصوصًا بالمعرفة، بل هو مخصوص بالكينونة. فقد بلغ هذا التطوّر في تصوّرات التّأويليّة ذروتَه مع هايدغر حين جلّى الفهمَ بوصفه مسألة وجودية، أي إن الوجود الإنساني في حالة ممارسته فهم مسألة الوجود نفسها. في الواقع، كانت فلسفة هايدغر تقوم على مشروع إقامة تأويلية للوجود يكون فيها الفهمُ أساسًا لازمًا. وُصفت تأويليّة هايدغر بأنها نقلة في التفكير إلى مستوى الأنطولوجيا، وأنها ثورة في الفكر لأنها "الانقلاب الكلّيّ للعلاقة بين الفهم والكائن"[4]. بكلمات أخرى، إن أنطولوجيا الفهم لا تُدخل الفهمَ في علاقة بينيّة محورها النصّ والكائن، بل يُصبح الفهمُ بها والكائنُ في تماهٍ مطلقٍ، حتى إن الفهمَ يكون علامةً على الكائنِ والكائنَ علامةً على الفهم، فكلاهما منطوٍ على الآخر في انضفارٍ لا فكاكَ منه. ولذلك، فإن ما يبلغه هذا

---

(1) المصدر السابق، ص122.

(2) ينظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص287.

(3) Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*, pp.114-15.

(4) ينظر: ريكور، **صراع التأويلات**، 36-38.



الكائن-الفهم من تحديدات للنّصوص ودلالات متحصَّلة إنما هي تحديداتُه ودلالاتُه المتأسّسة عليه فهمًا، والقائمة به كائنًا.

يستعملُ هايدغر مصطلحَ التّأويل بمعنييْن مختلفيْن. ففي معناه العام، يكونُ التّأويلُ مُنْصَبًّا على إيضاحِ ما فهمناه من شيء ما، فهو أساسًا مسألة تتعلّقُ بفهم شيء ما بوضوح. وما دام كلُّ فَهمٍ إنما هو فهمٌ تاريخيّ، فإن كلّ تأويلٍ هو تقويضٌ للتراث الذي نفهمُ منه شيئًا ما. بهذاً المعنى، فإن تأويل هايدغر لمعنى الكينونة هو أيضًا، وفي الوقت نفسه، تقويضٌ لتاريخِ الأنطولوجيا. وقد كان هايدغر قد أكّد، منذ محاضرات صيف العام 1930، أن التأويلَ الفلسفيّ هو تقويضٌ ضرورةً. أما معنى التّأويل الخاصّ، فإنه تطوير لممكنات إسقاط الديزاين (الكينونة هناك). فالتأويلُ عملٌ على ممكناتِ الفهم[1]. يشكّل الفهمُ، لدى هايدغر، الكينونة. والكينونة المخصوصة هنا، في السياق الهايدغري، هي الديزاين (الكينونة – في – العالم)، أي الكائن الإنساني. ففي فقرةٍ من كتابه الشهير **الكينونة والزمان**، جاءت بعنوان "في كينونة الهُناك بما هي فهم"، يضع هايدغر أصلًا مشتركًا بين الفهم والوجدان، وهذا الأخير ينطوي على الكينونة بوصفها إحدى البنى الوجدانية. ولذلك يميّز هايدغر بين مستوييْن يحضر فيهما الفهم: الأول هو المستوى الذي يعني فيه "الفهم" تحصيل المعلومات، أو أن معنى "فَهِمَ شيئًا ما" هو "استطلع تدبير شيء ما". وليس هذا هو الفهم المخصوص بالكينونة – في – العالم، بل الفهم المتعيّن على المستوى الأنطولوجي، أي الفهم الذي ينطوي على الكينونة[2]. ويكمن في الفهم ما يسمّيه هايدغر الاستشراف الذي يحدّد الكينونة، فهو الذي يحدّد إمكانات وجود الكينونة، بمعنى أنه يحدّد الديزاين بوصفه ممكنَ كينونة، وبذلك يكون الفهم مستطاع الكينونة. وهكذا، ما من صلة لهذا التصوّر للفهم بالمعنى، فهايدغر يؤكّد أن "ما فُهِمَ، متى ما أُخذ الأمرُ على وجه الدقّة، ليس هو المعنى، بل الكائن، أو بعبارة أخرى هو الكينونة"[3].

الفهمُ، إذًا في هذا السياق الهايدغري، لا يعني التعاطف ولا القدرة على الشعور بما يمرّ به الآخرُ، فهو بالأحرى شيء يُشبهُ المشاركةَ في الشيء الذي تقعُ عليه عمليةُ الفهم. يمكن للمرء أن يمتلك معرفة واسعة وفهمًا محدودًا، ولذلك فإن الفهم يدخلُ في صلب ما هو جوهريّ وشخصيّ. إنه التمتّع بالقوّة على إدراك إمكانات المرء

(1) Enwood, Michael, *Heidegger's Dictionary*, pp.151-52.

(2) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2012، ص281–290.

(3) المصدر السابق، ص296.



الخاصة في أن ينوجدَ ضمن سياق عالم الحياة الذي يوجَد فيه. إنه ليس القدرة على مشاركةِ الآخر مشاعرَه، ولا ملكة إدراك معنى بعضٍ من أنواع التعبير عن الحياة على مستوًى أعمق، بل الفهمُ هو شيء نحوزُه بوصفه نمطًا للوجود في العالم، أو عنصرًا يشكّل الوجودَ في العالم، فهو أساسُ كلّ تأويل، وحاضرٌ في كلّ فعلٍ للتأويل، وأصلٌ مشتركٌ في انوجاد الإنسان[1].

تصبحُ التّأويليّة على يد هايدغر تأويليةً وجوديةً. والفهمُ "ليس طاقة أو موهبة للإحساس بموقف شخص آخر، كما أنه ليس القدرة على إدراك معنى بعض تعبيرات الحياة بشكل عميق. إن الفهم ليس شيئًا يمكن تحصيلُه وامتلاكه، بل هو شكلٌ من أشكال الوجود في العالم، أو عنصرٌ مؤسس لهذا الوجود. وعلى هذا يُعتبر الفهمُ، من الناحية الوجودية، أساسيًا وسابقًا على أيّ فعلٍ وجوديّ"[2]. وهكذا تصبح قراءة النصّ تجربةً وجوديةً تتخطّى حبسَه في إطار الذاتيّة والموضوعيّة، فالنصّ لا يعود تعبيرًا عن أحاسيس المؤلّف وتجربته كما تراه الرومانسية، ولا يعود تعبيرًا موضوعيًا كما يراه دلتاي، بل هو تجربة وجودية تعبّر عن المشاركة في الحياة[3]. تضارعُ التّأويليّة في فلسفة هايدغر عملية الفهم، فالكينونة في العالم إن هي إلاّ عملية فهم مطّردة لوجودها وللظواهر، وهذا الفهم يتخلّق في الكينونة تاريخيًا، ويصوغ فيها مواقفها واحتمالات تحوّلاتها.

أصبح تفكير هايدغر بعد كتابه **الكينونة والزمان** أكثر "تأويليّةً" بالمعنى التقليدي الذي يشير إلى تشديد الانتباه إلى تأويل النّصوص. إذ ما انفكّ هايدغر يتحوّلُ باطراد إلى إعادة تأويل الفلاسفة السابقين ومنهم كانط ونيتشه وهيغل، والشعراء ومنهم ريلكه وتراكل وهولدرلين. فحتى إذا لم يعيّن هايدغر تحليلَه للديزاين كتحليلٍ تأويلي (هرمنيوطيقي)، ما زال ممكنًا بقوّة، واستنادًا إلى نمط تفكيره اللاحق، النّظر إليه فيلسوفًا هرمنيوطيقيًا بامتياز[4].

كانت محاولة هانز جورج غادامير (1900–2002) في الفهم تتأثّرُ محاولةَ أستاذِهِ

(1) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*, p.130-31.

(2) أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليات القراءة وآليّات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 2001، ص33.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) See: Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heidegger, and Gadamer*, p.126.



هايدغر، إذ تنظرُ إليها من زاوية الكينونة. فالفهم له انخراطٌ تامٌّ بخبرة الكينونة في العالم. وطبقًا لكتابه المهمّ **الحقيقة والمنهج**، ليس من صلة بين قضيّة الفهم والمنهج، والفهمُ هنا يضارع الحقيقة، بكلمات أخرى، ما من صلة بين الحقيقة والمنهج، والحقيقة تُصبح غير مرتبطة بالمنهج، بل بالفهم المتماهي بالكائن الإنساني. الفهمُ هنا يُصبحُ هايدغريًا طريقةً للكائن، والحقيقةُ هنا تُصبحُ غاداميريًّا طريقةً للكائنِ أيضًا.

نشد غادامير بناءَ تأويلية تقع خارج المنهج، لكنها تُعنى بعملية الفهم، على العكس من دلتاي الذي نشد بناء منهج موضوعي مستقلّ للعلوم الإنسانية لمضاهاتها بالعلوم الطبيعية. إن تلبّس الوجود الإنساني بالفهم يحدّد تأويل المؤوّل للنصّ، وخلاصة هذا القول إنّ الفهم هو الذي يحدّد طبيعة التأويل. لكن الفهمَ المتصوَّر هنا فهمٌ محايثٌ للذّات الإنسانيّة وتصوّراتها للعالم. إنه فهمٌ "اعتقادي" بمعنًى ما. ورؤية غادامير لهذا الفهم تُقيمه تحيّزًا موجودًا في طويّة المؤوِّل، لكن غادامير يقرّ بأن للنصوصِ تحيّزاتِها الخاصّةَ أيضًا. بكلمات أخرى، ثمة لكلّ من المؤوِّل والنصّ تحيّزاتهما الخاصّة، وما التحيّز في آخر المطاف سوى تحديد فرديّ للفهم[1]. ولو شدّدنا القول على تحيّزات النصوص الدينيّة، فإننا نواجه بصيرتيْن متعارضتيْن. ترى الأولى أن النصوص الدينيّة والنصوص غير الدينيّة تتضمّن شرائط فهمٍ واحدة، وألاّ فرقَ بين نصٍّ مقدّسٍ ونصٍّ أدبيٍّ في ما يتعلّق بإجراءات العملِ التأويليّ الذي يريد تشغيل الفهم، لا تحصيله، ومن ثمّ يعمل تلقائيًّا ضمن الفهم المشغِّل الحكمُ المسبق الذي له الأثر الحاسم في العلميّة التّأويليّة. باختصار، "لا يخضع تأويل الكتاب المقدّس لشرائط فهم مختلفة عن تلك التي تُطبَّقُ على أيّ أدب آخر"[2]. بيد أن البصيرة الأخرى ترى أن المؤوِّل بوصفه بشرًا لا يملك حكمًا مسبقًا أو معرفة قبلية عن الله، فكيف يمكن تأويل وحي الله من دون حكمٍ مسبقٍ. في الواقع، يقرّ بولتمان بأن هذه الفكرة صحيحةٌ ظاهريًا، "وإذا جاء اعتراضٌ ينصّ على أننا نحن البشر لا نستطيع أن نعرف من هو الله، ومن ثمّ أن نعرف معنى فعل الله قبل وحي الله، فإن الردَّ المناسب عليه هو أننا نستطيع أن نعرف جيدًا من هو الله في السؤال عن الله. فما لم يتحرّك وجودُنا، بوعيٍ أو بغير وعيٍ، عبر التساؤل عن الله بالمعنى الذي لعبارة أوغسطين "إلهي خلقتنا من أجلك، وقلوبنا لن تهدأ حتى تسكن إليك"، فإننا لن نقدر على إدراك الله في وحيه"[3]. لعل هذه العقدةَ ومحاولة حلّها تكمن في العلاقة بين المؤوِّل ومادة موضوع النصّ المقدّس وما بحوزته من حكمٍ مسبقٍ عنها.

---

(1) ينظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص384.

(2) بولتمان، "مسألة الهرمنيوطيقا"، ص129.

(3) يُنظر: المصدر السابق، ص130–131.



ذلك أن مبدأ ضرورة الحكم المسبق صار معزّزًا وثابتًا حتى وُصف العمل من دونه بأنه مجرد وهم[1]. إن الفهم في هذه الحالة مرتبط بالإيمان. وهذا الارتباط اللازم هو ما يكوّن "الدائرة التّأويليّة" لدى بولتمان، وهذه الدائرة على صلة جوهريّة بمفهومه عن "نزع الأسطرة"، فإذا كانت الأخيرةُ تتطلّبُ وعيًا بـ"الثوب الأسطوري" الذي يغلّف النصّ الدينيّ، فإن الدائرة الهرمنيوطيقيّة تصل بهذا الوعي إلى مداه الأوسع حين يكون معناها هو الآتي: "لكي نفهمَ يجبُ أن نؤمنَ، ولكي نؤمنَ يجبُ أن نفهمَ"، أو "من أجل فهم النصّ، يجبُ أن أعتقدَ بما يُعلنُه النصُّ لي. ولكن ما يُعلنُه النصُّ لي لم يُعْطَ في أيّ مكانٍ آخرَ إلاّ في النصّ. ولهذا يجبُ فهمُ النصّ لكي يقومَ الاعتقاد"[2].

ثمة نظراتٌ طهرانيّةٌ تريدُ أن تحفظَ للنصوصِ نقاءَها ووحدة معناه، ولعلها نظراتٌ تضحّي في سبيل ذلك بأيٍّ تعدّدٍ للمعاني. لكنها أيضًا نظراتٌ تنتجُ تأويلياتٍ ترافقُ حركاتٍ فكريةً وإصلاحيّةً. فكلُّ تأويليةٍ، بحسب دلتاي، تتجلّى "خلال حركة تاريخية عظيمة"[3]. وفي السياق التاريخي للتأويليّات المختلفة، لم يثبت أنها بُنيت على أسسٍ غُفْلٍ من الأحكام المسبقة، ومنذ أن حسم هانز جورج غادامير أمرَها في كتابه الأساسيّ **الحقيقة والمنهج**[4]، لم يعد النقاش يقترحُ إمكانَ إلغائها أو تجاهلها، فهي موجودة في صلب الأعمال التّأويليّة، لا سيما الأعمال التي تزعم الموضوعيّة المطلقة. فقد أصبحت الأحكام المسبقة "شروطًا للفهم"، وبيّن غادامير تهافت نزعة التشكيك في الحكم المسبق التي تبنّاها عصر التنوير، وأعاد الاعتبار إليه بوصفه لازم الوجود. في الحقيقة، لم يعترف غادامير بالحكم المسبق لكونه لازمَ الوجود وحسب، بل كانت لديه محاولة أن يمنحه مشروعية في وجوده في صلب التّأويليّة. في الواقع، كان بولتمان قد أشار إلى جوهر هذه الأطروحة حين رقّى أهمية الأحكام المسبقة إلى مستوى الضرورة بالنسبة للتّأويل. لأن التّأويل لا بدّ من أن يكون معضودًا بالحكم المسبق: "إن أيَّ تأويلٍ يؤازره ضرورةً فهمٌ مسبقٌ معيّن لمادة الموضوع التي يجري التعبير عنها أو يُسأل عنها"[5]. كانت الأحكام المسبقة مدار التفكير وإعادة التفكير ضمن الفلسفة الألمانيّة إجمالًا، وفلسفة غادامير خاصة. إذ لم تنضج مجادلات غادامير بلا نقاشات سابقة وتنويهات دلّت على ضرورة الحكم المسبق. ومع ذلك، فإن غادامير قدّم أنضجَ محاولة لإعادة الاعتبار للحكم المسبق.

---

(1) المصدر السابق، ص132.

(2) ريكور، **صراع التأويلات**، ص447.

(3) بولتمان: "مسألة الهرمنيوطيقا"، ص108.

(4) ينظر: غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ص367-392.

(5) بولتمان: "مسألة الهرمنيوطيقا"، ص126.



لا يرتبط الدفاع عن الأحكام المسبقة بالتأويليّات التي نشأت في ظلّ الصراع المحتدم على شرعية تأويلية من دون أخرى. والمحاولة اللّافتة للفيلسوف غادامير أن يجعل من وجود الأحكام المسبقة وجودًا مشروعًا ولازمًا لا ينطوي على اقتصار المشروعيّة على التأويليّات التي كانت في ذهنه وروح عصر التنوير التي كان يُجابهُها، بل يمكنُ تجريدُ محاولتِه في ردّ الأحكام المسبقة إلى صلب التّأويليّة لتشمل كلّ تأويلية مهما كانت طبيعة نصّها المقدّس أو غير المقدّس.

إن تعدّد المعاني مصدره التراث الذي يحمله المؤوّل. إنه التراث الذي "يتمتّع بسلطة مجهولة"[1]، فمعارف المؤوّل (تراثه) تحدّد وجوده ومواقفه، وهي الحقيقة التي انتهى إليها غادامير في معالجته طبيعة الحكم المسبق، يقول: "... يتميّز وجودنا التاريخي المتناهي بحقيقة أن السلطة التي يتمتع بها ما وصلنا عبر التراث...، يمارس على مواقفنا وسلوكنا نفوذًا قويًا دائمًا"[2]. وأعتقد بأن سلطة التراث هذه هي التي تقوم عاملًا حاسمًا في تكوين تعدّد في المواقف وطرق السلوك، ومن ثمّ في النّظرات إلى النصوص.

كانت تأويليّة غادامير نظريّة في التجربة الحقيقيّة للتفكير، إنها تجد جذورها في فلسفة هايدغر؛ معلّمه الأثير، كما نوّهنا سابقًا. فنحن نؤوّل الماضي، بحسب كليهما، من خلال الحوار المشترك الذي يميّزُ وجودَنا ووجودَ الماضي. فنحن لا نوجد في العالم لنعرفَه، بل لنرى عبر وَهْمِ معرفته بالنسبة للوجود التاريخي المشترك. ويسمّي غادامير هذا البناء المشترك "الوعي التاريخي الفعّال"[3]. إن الفهمَ يحدّد التأويل، أي ينتجُه. وبما أن الفهم ملتبسٌ بالوجود الإنساني، فإن هذا الأخير يُشركُ أحكامَه المسبقة في تحديد التّأويل. وعبارة الوجود الإنساني حدّ أكبر لتوصيف التأويلِ عمليةً تحدث ضمنه، لكنَّ حدَّها الأصغرَ هو أن التّأويليّة علاقة تنخرط فيها الأحكام المسبقة في تأويل نصّ معيّن. وتظلّ هذه العلاقةُ قائمةً بين المؤوّل والنصّ، إنها نمط حياة بين الاثنين.

التّأويليّة، إذًا، هي التي تمنح مشروعية الفهم، وهي التي تصلح أن تساوي في مقتربها بين النصوص الدينية والنصوص غير الدينية. فهي تمتزج أيضًا بالمنهج، إنها هي نفسها طريقة في الفهم، أو هي "تقنيّة"، ذلك الاسم الذي أطلقه شلايرماخر على

---

(1) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص387.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) Hamilton, *Historicism*, p.47.



ممارسته التّأويليّة[1]. لكن هذه الممارسة التّأويليّة، هذه التقنية، لا تقوم على غير سابق، ولا تبدأ من الفراغ، بل هي تخضع لسابق ما، فكل محاولة في التأويل إنما تتأسس على هذا السابق، وقد تصوّر هايدغر تفسير شيء ما متأسّسًا في ماهيته على رؤيةٍ وتصوّرٍ سابقيْن، "فليس التفسير بأيّ وجهٍ إمساكًا خاليًا من أيّ مسبّقات لشيء معطى سلفًا"[2]. إن كلّ تفسير لا يقوم بمواجهة شيء آخر "سوى الرأي - السّابق للمفسِّر"[3]. وهذا يعني أن تأويل نصّ معيّن لا يكون إلاّ بموجب تصوّر مسبق يحمله المؤوّل، فالتصوّر المسبق هو المعرفة الموظّفة في الفهم. ومع ذلك، يضيء غادامير هذه النقطة بالاحتياط والقول إن محاولة فهم النصّ لا تُبنى على تجاهل تامٍّ للمعنى الفعلي للنصّ ولا على التحيّز التام للتصوّرات المسبقة لدى المؤوِّل. في الحقيقة، يهيّئ المؤوِّل نفسه لتلقّي ما يحمله النصّ من معنى، لكن الوعي الموجّه تأويليًا الذي تفترق عيناه على جهتيْ التصوّر المسبق ومعنى النصّ يمنح الصدارة لتصوّراته المسبقة وأحكامه المسبقة، ولا يتشبّث بها نفسها من دون تكييف[4].

إن الفهم بوصفه وجودًا هو فهم يحدث، بكل ما ينطوي عليه الحدوث من بعد زماني حينيّ. وفي ضوء ذلك يصبح الشيء الذي ناله الفهم ليس هو المعنى، بل الكائن الإنساني نفسه، وتصبح الممارسة التّأويليّة محاولة في فهم الذات قبل النصّ، أو من خلال النصّ. ثمة علاقة ثلاثية تنطلق من الفهم نحو النصّ والذات، فالفهم الذي ينطلق إلى النصّ ومنه، يعود إلى الذات، إلى وجودها في العالم، ومن هنا ومن هذا البعد الأنطولوجي للفهم لدى هايدغر، يمكن تصوّر الممارسة التّأويليّة للنصوص المقدّسة محدّدة بأفق "تحوّل تاريخيّ" أو "حركة تاريخية عظيمة"، تلك التي أشار إليها دلتاي وسبق ذكرها. ضمن الفهم، والحركة التاريخية العظيمة، يتحقّق فهم جديد لوجودنا، وهذه العلاقة بين الفهم والتأويل والذات والنصّ هي التّأويليّة وجودًا- أي هي ما يتيحُ إمكانَ نمطٍ من الوجودِ مُتَحَصَّلٍ عبر التّأويليّة (الهرمنيوطيقيا).

فقد ظلّت التّأويليّة، في بعض تجلّياتها، ولحقبةٍ طويلةٍ من الزمن، تأويليّة تنشدُ فهمًا له وجود مستقلّ نوعًا ما عن بنية الوجود الإنساني. ولهذا يبحث المؤوّل عن الفهم، ويبذل جهدًا في النظر في النصّ وتاريخية المؤلِّف، وظروف العصر، لكي يقبض عليه.

---

(1) غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ص263. وغادامير يقرّ بكون التأويليّة فنًّا أو تقنيّة على الرغم من أنه يشيرُ إلى أن دلتاي حاول "توسيعَ التأويلية إلى آلة (أورغانون) للعلوم الإنسانية" ينظر: ص368.

(2) هايدغر: **الكينونة والزمان**، ص294-295.

(3) المصدر السابق، ص295.

(4) ينظر: غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ص372.



وبطبيعة الحال، هناك مستويات لهذا الفهم تضارعُ مستويات الإجراءات التّأويليّة التي تقاربُه. فتأويل نصّ شعري قد يتيح لعبًا تأويليًا حرًّا أكثر ممّا يتيحُه نصّ دينيّ مقدّس، لا لأن قداسة النصّ تحول دون ذلك فقط، بل لأن عِظَمَ تراكم التأويلات يستند إلى المدارس الفقهيّة المختلفة والاتجاهات المذهبيّة المختلفة التي تؤسّس في النهاية مشروعيةً لفهم مختلف أيضًا.

لعل سؤالاً مُلحًّا يبرزُ هنا عن إمكان أن ينصاعَ نصٌّ دينيٌّ لتأويليّة تجني منه فهمًا معينًا. فهناك أيضًا على الدوام إمكان الفهوم المتعدّدة للنصِّ المقدَّس أيضًا. على سبيل المثال، ثمة في الكتاب المقدّس ما يؤكّد أن يهوذا هلك بشنق نفسه، لكن العبارة نفسها "هلك يهوذا بشنق نفسه" تتيح إمكاناتٍ أخرى للتأويل الذي يتيح بدوره فهومًا مختلفة، بضمنها الفهم الذي يرى أن هذه الجملة لا تقول شيئًا. وكلّما تصاعد اللايقين في طغيان فهم على فهمٍ آخر، ظهرت إلى العلن فهوم جديدة. فعبارة "هلك يهوذا بشنق نفسه" يمكن أن تنحصرَ بالعِبْرة، أو أنها تبيّن كم كان يهوذا واعيًا بشناعة خطيئته، أي إنها تمنحنا فرصة للتفكير في فعل يهوذا نفسه منعكسًا على أفعالنا المحتملة[5]. ومع ذلك، فإن هذه القضيةَ تبدو في أجلى صورها في تأويليّات الكتب المقدّسة.

كانت نظرة الإصلاحي مارتن لوثر (1483-1546) ترى أن معنى الكتاب المقدَّس واحد، وهو المعنى "الحرفيّ"، أما مزاعم المعنى الرباعي للكتاب المقدّس (الأدبي والمجازي والأخلاقي والأخروي) فلا حاجةَ لها طبقًا لـ"فهمِهِ". ومن باطن هذه الممارسة التّأويليّة التي تؤمن بالمعنى الواحد الحرفي، ثمة اعتقاد أبداه لوثر نفسه حين رأى أن الكتابَ المقدّس يؤوّلُ (يفسّر) نفسه[6]. وهذا هو الاتجاه الذي رفع شعارَه لوثر حين آمن بأن الكتاب المقدّس وحده هو مصدر الإيمان وممارسة الطقوس *scriptura sola*، وأن التأويل الحقّ للنصّ المقدّس والتجربة الدينيّة يعضدان بعضهما بعضًا ويؤصّلان بعضهما بعضًا[7]. وقد تجدرُ هنا الإشارة على نحو تنبيهيّ إلى نظرة مقارنة، في حدود ضيّقة، مع تفسير **الميزان في تفسير القرآن** للسيد محمد حسين الطباطبائي (1892-1981) الذي كان يرى أن المعنى كامن في القرآن ونابع منه، وقائم به، ولذلك

---

(5) ثمة تحليل تأويلي لهذا النصّ من الكتاب المقدّس في مقالة ستانلي فشْ: "الأدب في القارئ: الأسلوبيّة العاطفيّة"، في كتاب **نقد استجابة القارئ: من الشكلانية إلى ما بعد البنيويّة**، تحرير جين تومبكنز، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط2، 2015، ص134-136.

(6) غادامير: **الحقيقة والمنهج**، ص258-259.

(7) Hamilton, *Historicism*, p.46.



ينحو منحى تفسير القرآن بالقرآن، أي إن القرآن يؤوّل (يفسّر) نفسَه، وهذا المنحى لا ينطوي على إيمان بالمعنى الحرفيّ للقرآن، بل على العكس ثمة اعتراف بتعدّد معاني القرآن. وأصل هذه النظرة موجود في كلمة للإمام علي بن أبي طالب (40 ه/ 661م) يقول فيها إن القرآن "يشهد بعضُه على بعض، وينطقُ بعضُه ببعض"[1]. ولعل في هذه الخطّة التّأويليّة إيمانًا بمعانٍ تبدو تجلياتٍ تظهر في التفسير عبر معالجة الجانب الأخلاقي والفلسفي.

يبدو لي أنّ الجدالات والنقاشات والصراعات المحتدمة حول شرعيّة التأويل أو لا شرعيته، حول واحديّة المعنى أو تعدّده، تريد أن توقف مثل حاجز تدفّق الحياة والفكر. فكل ما قيل ويمكن أن يُقال لا يستطيع أن يمنعنا أبدًا من القول إنه ليس فقط الطرق إلى المعنى بقدر عدد البشر، بل إن الطرق ذاتها هي المعاني. ليس المعنى في نهاية طريق نبلغه كما نبلغ لبّ ثمرة، إنه قائم في الحركة والتوجه والطريق. فوجود الإنسان على الأرض وتاريخه، بيّنة جليّة على ما قيل، وشيء واحد فقط يمنح المعنى الواحد الشرعية، ويبطل المعاني الأخرى، هو السلطة بجميع صورها.

---

(1) **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده.




مكتبة
الفكر الجديد

تاريخانيّة التّأويل

هانز جورج غادامير

د. عبدالله بريمي[1]

(1) أستاذ السميائيات والهرمنيوطيقا، جامعة مولاي إسماعيل مكناس، الكليّة المتعدّدة التخصّصات، الرشيديّة – المغرب.


مكتبة
الفكر الجديد

انتقل غادامير من التجربة الفلسفية إلى التجربة الجمالية ثم التجربة اللغويّة، ويتّضح هذا المسار الثلاثي منذ البداية في كتابه المعنون "الحقيقة والمنهج" الصادر سنة 1960 بأجزائه الثلاثة، إذ خصّص الجزء الأول لمسألة الحقيقة كما تبدو في التجربة الفنية، وضرورة تجاوز اغتراب الوعي الجمالي، والدلالة التأويليّة لأنطولوجيا العمل الفني. وخصّص الثاني لتوسيع مسألة الحقيقة إلى فهم العلوم الإنسانيّة، استمرارًا للمساهمات التاريخية لشلايرماخر، ودرويزن وديلتاي وهوسرل، وهايدغر، وهنا يلتقي بهايدغر من أجل وضع نظرية في التأويل بوصفها حدثًا في التاريخ. وأفرد الجزء الثالث للإشارة إلى التحوّل الأنطولوجي لعلوم التأويل عن طريق اللّغة. فاللّغة هي الوسيط في تجربة التأويل، كما أنها الكائن الذي يمكن أن يفهم، بوصفها أفقًا لأنطولوجيا تأويليّة، وهي المسار الداعم لتأسيس هرمنيوطيقيا شموليّة. ولأن هذه الدراسة ستتطرّق لتاريخانيّة التّأويل، فسيكون اهتمامنا منصبًّا على الجزأين الثاني والثالث من كتاب غادامير، "لأن ما يمدّنا به الوعي التاريخي هو التوسط بين الماضي والحاضر، بين الواقع والقوى المؤثّرة للماضي التي تحدّدنا تاريخيًا. إن التاريخ هو أكثر من كونه موضوعًا للوعي التاريخي، ومن ثم فإن الأساس المرجعي لهذه التجربة هو ذلك الذي يظهر نفسه من خلال التفكير في مناهج العلوم الهرمنيوطيقيّة، وهو ما يمكننا أن نصفه بأنه الوعي التاريخي الفعّال. وهذا النمط يمتلك قدرًا أكبر من الوجود أكثر من الوعي؛ أي يكون مؤثّرًا تاريخيًا وأكثر تحديدًا، ونكون واعين بقدرته على التأثير والتحديد"[1]. كما أن كل تجربة هرمنيوطيقيّة في عرف غادامير هي تجربة لغويّة، لأن اللّغة هي النموذج الذي يتم أو يحدث فيه الوجود بحيث يتحوّل الوجود إلى تاريخ، والتاريخ ما هو إلاّ تاريخ اللّغة، "إن الوجود ليس شيئًا آخر أكثر اتساعًا من اللّغة وأسبق منها، بل الواقع إن الانتماء الأوّلي للوجود هو كذلك انتماء وأساس للّغة، إن الوجود تاريخ وهو كذلك تاريخ لغة"[2]. إذ تصادفنا عبارة غادامير الشهيرة: "الوجود الذي يمكن أن يفهم هو اللّغة"[3].

(1) Hans - George Gadamer: L'art de comprendre. Écrits I: herméneutique et tradition philosophique, Paris, Aubier, 1982. ; Page: 79.

(2) المرجع السابق، ص:121.

(3) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale Revue Et Complétée =
Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996, =Page: 500.



تاريخيّة الفهم بوصفها مبدأ هرمنيوطيقيًّا

إن التأويل، بحسب غادامير، حَدَثٌ في التاريخ يتمّ فيه تفاعل النصّ والمؤوّل والذّات والموضوع تفاعلًا متبادلًا. وفي كل عمليّة فهم، وهي المسار الطبيعي، نحو إطلاق العنان لسيرورة التّأويل، لا بدّ من استحضار قوانين النصّ وقوانين السياق. وفي هذه السيرورة، يكون للأحكام المسبقة دور رئيس، كونها تشكّل الكون الوحيد الذي يجعلنا منفتحين على العالم والنصّ معًا. إنها الأساس والمنطلق المباشر لقدرتنا على التجربة والإدراك. ويعمل التأويل بوصفه سيرورة توسّطيّة، تعطي للنصَّ أبعاده الملموسة وكلّ تحقّقاته، على سدّ الفجوة أو الهوّة التي تفصل ماضي النصّ عن حاضره. ويكون للمؤوّل الدور المحوري في عقد هذه الصّلة. وربما تكون هذه الفكرة هي النقطة الأساسية التي استند إليها النشاط الهرمنيوطيقي عند غادامير، وهي الفكرة التي تنبني على مفهوم التوتّر بين أفقي الماضي والحاضر والنصّ والمؤوّل، ولهذا التوتّر علاقة بالتاريخ. وتعدّ الدائرة الهرمنيوطيقيّة المنطلق الأساس في عملية الفهم والتأويل، لأنها هي التي تمنح النصّ تأطيره السياقي، انطلاقًا من حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والكلي للنصّ. فهي تدور حول ثلاثة أقطاب؛ المؤلّف التاريخي، والمؤوّل الذاتي، والنصّ في معناه الكلّي. وهي دائرة يؤطّرها السياق التاريخي والثّقافي، وكل سؤال فيها يؤدّي إلى سؤال جديد في إطار سيرورة تأويليّة تقتضي وتتطلّب الحوار والتّفاهم من أجل امتلاك النصّ تاريخيًّا وثقافيًّا.

الدائرة الهرمنيوطيقيّة ودور السياق في تأويل النصّ

إن التخلّص من التأطير السياقي السيئ للنصّ، ومن تحريفه، وقراءته في سياقه الأصلي، مثّل أحد الثوابت المرجعية التي قامت عليها الهرمنيوطيقا التقليديّة الألمانيّة. وقد تُرجمت هذه الثوابت بصورة واضحة في هرمنيوطيقا شلايرماخر، إذ نجد عنده أن تأويل أيّ نصٍّ يقتضي الاستناد إلى السياق اللّغوي الأصلي. فإذا أردنا إدراك النصّ في مصداقيّة دلالته الأصليّة، فينبغي رؤيته بوصفه تجليًّا للحظة إبداعية وإعادة توطينه وتوظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلِّف. وقد أكّد ديلتاي هذا الإجراء الهرمنيوطيقي بواسطة تخصيصه للفهم التأويلي من جهة كونه يستند إلى ثلاث سيرورات هي: النقل، وإعادة البناء، وإعادة التجريب. إن الهرمنيوطيقيا في ظل هذا الفهم تحاول إعادة بناء النصّ أثناء القيام بعمليّة التأويل، وإعادة تجريب معناه الأصلي، عن طريق انتقال مؤوّل هذا النصّ من سياقه الثّقافي الخاصّ إلى سياق النصّ المعاد بناؤه.



إن الهدف الهرمنيوطيقي عند شلايرماخر وديلتاي يقتضي تحرّكًا سياقيًا يضرب عرض الحائط كل ما يتعلّق بالمسافة الهرمنيوطيقيّة؛ إذ يكون بإمكان القارئ أن ينتقل بسهولة من سياقٍ تاريخيٍّ إلى آخر. لكنّ أعمال هايدغر وغادامير بعده قدّمت انتقادًا لهذه الفكرة. فعلى رأي هايدغر: "نكون كلُّنا مأسورين في سياقنا أو أفقنا التاريخيٍّ الخاصّ. وشروط فهمنا وتأويلنا تكون محدّدة تاريخيًا تمامًا مثل شروط وجودنا. فهذه الشروط التاريخية تحدّد تناهي فهمنا، بحيث لا يعود هناك أمامنا منْفَذٌ للتعالي عن دائرة التناهي هذه. إن دائرة الفهم المطوّق، أو المحاصر بالتاريخ، هي ما يُعرف بالدائرة الهرمنيوطيقيّة"[1]. وإذا أردنا تأويل نصّ ما وفهمه فإن ذلك لا يخرج عن نطاق هذه الدّائرة لأنها هي التي ترسم الأفق التاريخيَّ لوجودنا الخاصّ. كما أنّها الأساس الذي يرتكز إليه كل فهم ما للنصّ. إنها حركة الذهاب والإياب بين الفهم الجزئي والمعنى الكلّي للنصّ. إننا نحاول أن نفهم الكل وندركه انطلاقًا مما قد تبدّى لنا فهمه بالفعل من مجموع الأجزاء. وقد وظّف غادامير مفهوم الدائرة الهرمنيوطيقيّة، إذ انصبّ اهتمامه الكلّي على الذات المؤوّلة وأشكال فهمها للنصّ؛ من جهة، إن هذه الذّات وهذا الفهم مربوطان معًا ومحاصران بالسياق ومتوقّفان عليه. فهو يرى أن ليس بإمكان أيّ مؤوّل التّعالي على سياقه الخاصّ الذي ساقه إليه تاريخه وتراثه. وقد دافع عن هذه الفكرة في مقابل فكرة الذات المؤوّلة المتحرّرة من السياق، وهي فكرة كانت عملية ومعمولًا بها في الهرمنيوطيقيا الرومانسية؛ إذ تقضي بأن الذات المؤوّلة تستطيع الانتقال إلى أيّ سياق مهما كان، من دون أن يفرض سياقها الخاصّ أيّ إكراه على هذا الانتقال. وقد اصطلح غادامير على هذه الفكرة "الادعاء التاريخاني الساذج"؛ أي الادعاء الذي يقضي بأن نتوغّل ونتسرّب إلى روح العصر، وننسلخ في المقابل عن أفكارنا ومعارفنا ونفكّر بأفكاره ومعارفه ونتقدّم نحو الموضوعيّة التاريخية[2]. وقد أبان غادامير أن هذا التصوّر لمفهوم التأطير السياقي كما تم تجسيده في الهرمنيوطيقيا الرومانسيّة يستند إلى اعتقادٍ أساسيٍّ مفاده أن العقل البشري يمكن أن يجرِّد نفسه من كل الأحكام والافتراضات المسبقة، ويتحوّل إلى عقل مطلق وكامل الموضوعيّة. لكن القول بالعقل المطلق هو ما يرفضه غادامير، لأن العقل بالنّسبة إليه، "لا يوجد إلاّ في حدود ملموسة وتاريخيّة؛ أي إنه ليس مالكًا زمام أمره بل يظلّ متوقّفًا دائمًا على السّياقات والظروف التي يشتغل فيها ويمارس فيها فعله"[3]. إن ما يثير الانتباه في الفكرة التي تبنّتها الهرمنيوطيقيا الرومانسيّة

(1) T.K Seung: Semiotics and thematics in hermeneutics;; Page: 172.

(2) Ibid; Page: 172.

(3) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 297



بشأن العقل المطلق والتجرّد من كل الأحكام المسبقة، هو ما تنطوي عليه هذه الفكرة من الادعاء بأن لنا الحريّة المطلقة في التخلّي عن تصوراتنا وأحكامنا المسبقة وتبنّي أحكام الآخر والانخراط فيها بصورة كليّة. إن الأحكام المسبقة تشكّل عناصر أساسيّة ومتنوّعة في الفهم، وهي عناصر مرهونة ومتوقّفة في طبيعتها على سياقنا التاريخي لأنها معطاة ومحدّدة بهذا السّياق. بمعنى أن الارتباط السّياقي لمختلف التأويلات التي نسندها لنصٍّ ما ومن ثم فهمه، يعود أساسًا إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا وأحكامنا المسبقة، "إن الحكم المسبق لا يعني مطلقًا الحكم الخاطئ، على العكس، إنه يستلزم إمكان تقويم إيجابي أو سلبي، وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصوله اللاتينية التي Praejudicium تعني "أحكامًا مشروعة"!. وهذا يبتعد كثيرًا عما ألصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم، وأصبح عندها يدلّ فقط على الحكم غير المتأصِّل"[1]. إن حديث غادامير عن أهمية وتأثير الأحكام المسبقة ودورها في بناء النصّ، لا يعني أكثر من كونها وصفًا لما يحدث دائمًا وبصورة ضرورية أثناء قيامنا بعملية الفهم. وبما أنه يتعيّن على المؤوّل أن يقارب كل النصوص باستناده إلى الأحكام المسبقة التي يخوّلها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلحّ في طلب الملائم من هذه الأحكام. بمعنى آخر، إن السيرورة التأويليّة التي يصفها غادامير انطلاقًا من تصوّراته للأحكام المسبقة، تتضمّن التحديد الدائم للمشروع الذي يحافظ على حركة الفهم والتأويل. فأيّ مؤوِّل يريد أن يفهم يكون عرضةً للوقوع في الأخطاء الناجمة عن التصوّرات المسبقة التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها. وتكمن المهمّة الثابتة للفهم في صياغة الخطط المضبوطة للشيء والخاصَّة به، وهذه الخطط من حيث هي برامج تمثِّل أفكارًا مسبقة لا يتوقّع إثباتها إلّا من الأشياء ذاتها. يلزم الاعتراف إذًا، بأن المؤوّل لا يصل مباشرة إلى النص بالاستناد إلى تصور مسبق، بل عليه أن يخضع كلّ تصوّراته المسبقة للتجريب بالتساؤل عن مشروعيتها؛ أي عن أصلها وصلاحيتها، "فالفهم الذي يتمّ بواسطة وعي منهجيٍّ يجب أن يعكف ليس على منع التصوّرات المسبقة الخاصّة فقط، بل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يعنيه هايدغر عندما يلحّ على تأسيس محور البحث على الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة"[2].

إن التوتّر الدائم بين ألفة النصّ وغرابته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة المشروعة وغير المشروعة على حدٍّ سواء. والمقياس الذي يمكن أن نميّز بمقتضاه

---

(1) Ibid.

(2) Ibid; Page : 290.



بين غير المشروع من هذه الأحكام والمشروع يعود إلى الأشياء ذاتها. فالأحكام المسبقة غير المشروعة، تكون كذلك لأنها لا تملك في ذاتها قدرة تمكّنها من الكشف عن طبيعة الأشياء ذاتها كما تودّ حقيقة. وعندما تصبح أحكامُنا المسبقة غير مشروعة يتعيّن علينا مراجعتها مرارًا لتصير في النهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي. لذلك يشكّل تأويل النصّ سيرورة متواصلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكّن من توليد ما سماه غادامير "وحدة المعنى"[1].

يقول غادامير: "إن ما يتعلّق بتقسيم الأحكام المسبقة إلى أحكام متعلّقة بالسلطة وأخرى بالتسرّع، هو في الواقع الشرط الأساس الذي انطلقت منه فلسفة الأنوار، وهو الشرط الذي سيعصم الاستخدام المنهجي الصارم للعقل من مغبّة الوقوع في أي خطأ؛ (...) بمعنى أن التسرّع هو مصدر الخطأ الأصلي الذي يؤدّي إلى المغالطة أثناء استخدام العقل، وأن السلطة على العكس من ذلك هي السبب في إحجام المرء عن استخدام عقله. مما يجعل التقسيم يقوم على التناقض القاطع بين السلطة والعقل"[2].

إذا كانت فلسفة الأنوار تنظر إلى الأحكام المسبقة من منظور سلبي، إذ نجدها تؤكّد أن المعرفة العلمية والموضوعية، هي المعرفة الخالية والمتحرّرة من الأحكام المسبقة، فإن غادامير يرى أن قراراتنا لا تستطيع أن تشكّل وجودنا بالقدر الذي تشكّله أحكامنا المسبقة. وهذه صياغة استعملها ليعيد مفهوم الحكم المسبق المشروع والإيجابي إلى الواجهة وإلى مكانه بعد أن حرّفه الاستعمال اللغوي لعصر الأنوار. ويبدو أن مفهوم الحكم المسبق لم يكن له المعنى الذي أُلحق به أصلًا. فالأحكام المسبقة لا تكون غير مسوغة ومغلوطة بالضرورة بحيث تشوّه الحقيقة حتمًا. إن تاريخيّة وجودنا تقتضي أن تمثّل الأحكام المسبقة بالمعنى الحرفي للكلمة التوجيه الأوّلي والمباشر لقدرتنا كلّها

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit; Page:;Page : 288.

(2) Ibid ; page,288.

ينتقد غادامير هنا بشكل غير مباشر إمانويل كانط الذي جعل من التمرّد على السلطة (نقده للرقابة على المستوى السياسي ونقده للسلطة الدينيّة) المبدأ الرئيسي للعقل، لأن العقل يتّخذ سلطته على الحكم والنّقد من ذاته، أي من ملكته النظرية بنقد الأواصر الميتافيزيقية، ومن ملكته العمليّة باستعمال حر ووجيه وعمومي للسلوك العقلاني كما جاء في رسالته "ما هي الأنوار؟". غادامير يقلب المعادلة عندما يرى في السلطة ليس وسيلة للقهر أو الإذعان، مثل سلطة التراث، ولكن الاستعمال الوجيه لحقائق ماضية في سبيل إنارة مشكلات راهنة، والعكس أيضًا، استعمال لتأويلات حاضرة وفعّالة، قصد إنارة المناطق الحالكة من النصوص الغابرة. عكس ما يظن البعض لم يكن غادامير تقليديًا عندما تحدّث عن سلطة التراث ولكن حداثيًا، لأنه كان يدعو إلى تعامل عقلاني مع الماضي، أي الحيطة والحذر في استعمال تراثاته، والسيرورة به، معه وضدّ وثوقيّاته ومنطلقاته.



على التجربة. وببساطة نقول إنها انتقاءات سياقية يمكننا من خلالها أن نجرّب شيئًا ما بحيث يكون لما نواجهه معنى. لقد أعاد غادامير النّظر في مفهوم الحكم المسبق من خلال إعادته الاعتبار لمفهومي السلطة والتراث إذ يقول: "إن إعادة الاعتبار للسلطة والتراث، هو المسار الجوهري الذي شكّل نقطة انطلاق الإشكالية الهرمنيوطيقيّة، الأمر الذي جعلنا نهتم أكثر ممّا مضى بالحكم المسبق خلافًا لما كان عليه عند فلاسفة الأنوار l'Aufklarung الذين قلّلوا من قيمته. إذ اتضح أن ما كان يقدّم نفسه في إطار فكرة البناء الذاتي للعقل المطلق على أساس أنه حكم مسبق محدود ومختزل، إنما هو في الواقع شيء ينتمي إلى الحقيقة التاريخيّة نفسها. فإذا ما أردنا أن نكون منصفين تجاه الخاصّيّة التاريخيّة الإنسانيّة المتناهية، فلا بدّ من إحياء وإعادة الاعتبار، بصورة أساسيّة، لمفهوم الحكم المسبق، ولا بدّ من الاعتراف بوجود أحكام مسبقة مشروعة. فبالنسبة لهرمنيوطيقيا تاريخيّة فعليّة، فإن السؤال المركزي والأساس من منظور نظريّة المعرفة، يمكن أن يصاغ على النحو الآتي: على أي أساس تقيم الأحكام المسبقة مشروعيتها؟ بل ما الذي يميّز بين الأحكام المشروعة عن غيرها، وهي أحكام لا عدّ لها، والتي أصبح من مهمات العقل النّقدي تجاوزها؟"[1].

اقترن مفهوم الحكم المسبق، منذ عصر الأنوار، بالتسرّع في التوصّل إلى الأحكام والثقة بالسلطة الإنسانية من دون استحقاق. لذا لا بدّ من مراجعته وإعادة تقويمه. وحينما تحاول الذات المؤوّلة تقويم هذا الحكم المسبق، فإنها في المقابل تقوّم التراث والسلطة معًا.

تتولّد عند هذا الموضوع مشكلة واضحة؛ كيف يتأتّى لهذه الذات التمييز بين الأحكام المشروعة والأحكام غير المشروعة؟ يؤكد غادامر أن من الممكن تحقيق ذلك من خلال "الانضباط المنهجي للعقل"، على أن يصاحب ذلك التقدير السليم لقيمة السلطة والتراث. ويرى أن السلطة تعدّ مصدر أحكام مسبقة ومصدر حقيقة، في الآن معًا، بحيث إنها تشركنا في تقويم أحكام الآخرين ورؤاهم، والاعتراف بتفوّقها على أحكامنا ورؤانا، حينما يستدعي الأمر ذلك؛ فمن غير المستبعد أن تصبح السلطة مصدرًا للحقيقة، وهذا ما تجاهلته فلسفة الأنوار، عندما حطّت من شأن كل سلطة بصورة مطلقة، فالحكم المسبق الذي رسّخته هذه الفلسفة، لا يقتصر فقط على الحطّ من شأن السلطة برمّتها، بل إنه أدّى كذلك إلى تشويه مفهوم السلطة نفسه. فعلى أساس المفهوم التنويري للعقل والحرية تحوّل مفهوم السلطة إلى النقيض المطلق للحرية

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 298.



والعقل؛ أي إلى الطاعة العمياء، إلا أن شيئًا كهذا لا يكمن بالضرورة في جوهر السلطة. بالتأكيد إن السلطة تكون في البدء من نصيب بعض الأشخاص، لكن سلطة الأشخاص لا تجد علّتها في الخضوع والتخلّي عن العقل، إنما في الاعتراف والمعرفة، ومن هذه الناحية فهي عمل من أعمال العقل الذي يعرف حدوده فيثق بإدراك الآخر وفطنته. إن السلطة في معناها الصحيح والحقيقي شيء لا علاقة له البتة بالانصياع الأعمى للأوامر. نعم، إن السلطة لا تملك علاقة مباشرة بالطاعة والخضوع، إنما بالمعرفة[1].

إن السلطة التي تطرح نفسها للمعالجة هنا هي سلطة التراث Tradition، "فحقيقة العادات الاجتماعية مثلًا كانت وستبقى على نطاق واسع عبارة عن تطبيق للعرف والنقل المتوارث. هذه العادات تُؤخذ بحرية، لكنها لم تُنجز ولم تؤسّس عبر الفهم الحر، ولا تجد أسبابًا لسلطتها من خلال الفكر الحرِّ، وهذا هو بالضبط ما نقصده بالتراث"[2]؛ وعناصر هذا التراث، بما فيها العادات الاجتماعية، هي بمثابة انتقاء تأويلي، يحدّد للتأويل حقوله ومصادره، ويفرض عليه قيودًا سياقيّة تدرجه ضمن كونٍ متناهٍ، منتج لرقابة لها أبعادها الثقافية والتداولية، وهي رقابة تتحكّم في مجموع الأنساق التأويليّة الناتجة عن حركة دلاليّة ما. إن هذه العادات، هي انعكاس للممارسة التأويليّة بأبعادها التداوليّة؛ وهي ممارسة تعطي للقارئ/ المؤوّل الحقَّ والحرّيّة في اختيار مدلولات ثقافيّة وتاريخيّة من دون غيرها؛ "لأن التراث، في الحقيقة، هو دائمًا من ممكنات الحريّة والتاريخ نفسه"[3]. كما أن وجودنا المتناهي تاريخيًّا يتقرّر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائمًا ما تتحكّم بممارستنا وسلوكنا. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل النقل. ولا شك في أن هذا يعدّ دليلًا ظاهراتيًّا على وجود وعي تاريخي محدود لدى الناس جميعًا، "فالتراث من حيث الجوهر هو خزان وحِفاظ مثل أي شيء، يساهم بفعلٍ ما أثناء التحوّلات التاريخية جميعها. بيد أن الحفاظ هو فعل من أفعال العقل، التي تتميّز بالطبع بالتستّر وعدم الإلحاح. وينطوي على ذلك حقيقة أن ما هو جديد، أي المخطط له، يظهر وكأنه الفعل والتصرّف الوحيدان للعقل، لكن هذا مجرد مظهر. فحتى عندما تتحوّل الحياة تحوّلًا عاصفًا كما في الأوقات الثّوريّة، فإن هذا التحوّل المزعوم للأشياء كلّها يظل محتفظًا بالكثير مما هو قديم، أكثر مما يعرف المرء، ويكتسب بالاندماج مع الجديد فعاليّة جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك مستمدٌّ من الحرّيّة، لا يقل حريّة عن الانقلاب أو التجديد"[4].

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 300.

(2) Ibid; Page: 302.

(3) Ibid; Page 302.

(4) Ibid; Page: 303.



إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أُفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخيّة، ولا يستطيع أن يتحوّل للماضي ويشاركه ليفهمه فهمًا موضوعيًا، لأن التراث والعادات التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكّل وعينا الراهن، إن الإنسان يعيش في إطار التاريخ. ولتاريخيّة التأويل علاقة حميميّة مع الزمن ومع الجوهر الزّمني للإنسان. فالزّمنيّة معطى هرمنيوطيقي غير قابل للاختزال، والمعنى لا يقدَّم هكذا دفعة واحدة، وبصورة فورية، لأن زمنيّة الفهم تتدخّل بشكل مباشر في إعادة بناء المعنى، انطلاقًا من استحضار المسافة الزمنية بوصفها عنصرًا مغذّيًا وبانيًا للسيرورة التأويليّة والتواصل المستمر مع التراث، "فلم يكن هدف تصرّفنا الحقيقي إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرّر منه، بل إننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا على التفكير في ما يقوله الموروث بوصفه شيئًا آخر غريبًا، إنما هو دائمًا شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن نفسه، وتعرّف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخيّة اللاحقة بصفته تعرفًا، إنما بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيّز"[1].

إذًا، فلا يبدأ فهمنا للتاريخ من فراغ، بل يبدأ من الأُفق الراهن، الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسّساته الأصلية، لأن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معيّنة، وبإطار اجتماعي يحدّد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدّد نقطة البداية للإدراك والمعرفة، وهو محكوم بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. وبذلك يكون كل فهم وكل تأويل تاريخيًا، ولا يوجد فهمٌ وتأويلٌ مطلقٌ، لعدم إمكان الانفكاك عن الأحكام المسبقة المتغيّرة جبريًّا بتغيّر السياقات، لأن السياقات التاريخيّة متغيّرة بصورة قطعيّة. إن معاجلة النّصوص التراثيّة تتطلّب وعيًا بالمسافة الزمنيّة التي تفصلها عن اللّحظة التي تنتمي إليها، وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى التراث ليحصل الفهم. فالمسافة الزمنية التي تفصل المؤوّل عمّا يريد تأويله تظلّ قائمة، بوصفها مدخلًا أساسيًا للوعي الاغترابي.

ليست المسافة الزمنية هوة ينبغي تخطّيها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل والمكان الذي يتّخذ الحاضر أصلًا له، "فاتخاذ المسافة ليس مجرّد إجراءٍ خارجيٍّ يقوم به المؤوّل، كما أنها ليست مجرّد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النصّ، بل إنها تقوم داخل النصّ نفسه، وذلك بين لغة زمن ومكان

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit.; Page: 303.



محدّدين؛ أي بين لغة تاريخيّة وعارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدّد، وقابل للاستعادة الهرمنيوطيقيّة ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللّغة ذاتها، كما أن معاصر نصٍّ ما يخدع نفسه حين يتوهّم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤوّلي العصور اللاحقة"[1].

إن المسافة تعدّ شرطًا أساسيًّا في إنتاج وتداول فهم وتأويل موضوعيّين للنص، إذ تساهم في تأطيره سياقيًّا، ولهذا التأطير صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها إذًا، تجسّد مهمّة من مهمات التأويل الفعلية المتمثّلة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية البانية للفعل التأويلي. إذ إن "من بين الأمور والغايات التي تستهدفها الهرمنيوطيقيا هي مقاومة البعد الثقافي، ويمكن لهذه المقاومة أن تدرك ذاتها عبر تصوّرات زمنيّة خالصة، أي كمقاومة للابتعاد أو الإقصاء الممتد عبر القرون أو عبر تصورات هرمنيوطيقيّة حقيقيّة؛ أي كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته، بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النصّ. بهذا المعنى يقرّب التأويل ما كان شيئًا غريبًا عن الذات المؤوّلة، أو يساوي بينه وبينها، أو يجعله معاصرًا ومماثلًا لها. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحوّل ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملّك لديها"[2]. وفي إطار الحكمة الهرمنيوطيقيّة القائلة بتناهي فهمنا التاريخي، يقترح غادامير مبدأً يعدّ رقمًا أساسيًّا في المعادلة الهرمنيوطيقيّة، إنه مبدأ الوعي بتاريخ الفعاليّة أو تاريخ التأثير L'histoire de l'efficience الذي يحاول إدماج النص في السياق التاريخي المحدّد له.

لا يهدف غادامير في ممارسته الهرمنيوطيقيّة إلى تخطِّي عامل المسافة، بل يضعها في قلب العملية التأويليّة والمدخل الأساس للحديث عن اندماج الآفاق، في إطار سيرورة يحكمها مفهوم "الوعي بتاريخ الفعاليّة"، أو الوعي المندمج في السيرورة التاريخية؛ "إن الوعي الخاص بتاريخ الفعاليّة هو امتلاك للوعي بالموقف التأويلي "[3]؛ هذا الامتلاك التأويلي يمكّن الذات المؤوّلة من إدراك العالم، وكذا فهم وإدراك نفسها. ففهم وتأويل النّصوص ليسا فقط مسألة علم، ولكنهما أيضًا حصيلة أو خلاصة تجربة عامّة اكتسبها الإنسان في العالم. ففعل الكائن تاريخيٌّ، لأنه يتوازى مع راهنيّة الذّات، وليست إلا الذّات التي يمكن أن تسحب من اللّغة تاريخيتها، فكل لغة تقع خارج الفهم، أو لا تجد إمكانية لاستعادة معانيها المكتوبة، فهي لغة تظل خارج تاريخ

---

(1) Pierre Gisel:"Le conflit des interprétations"Esprit n°9;Novembre;1970;Page:779.

(2) Paul Ricoeur: Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique ; II. Collection Esprit Seuil ; 1986.; Page:153.

(3) Ibid; Page:323.



الفعل. وعليه فإن كل فهم وتأويل هو إلحاق الذّات بوجودها الحقيقي البعيد عن كل نفعيّة ومباشرة، ثم إن "عالم النصّ هو الذي يحثّ القارئ السامع ويدفعه إلى فهم نفسه مقابل النّص وتطوير ذاته بالتخيل، لتكون جديرة بإسكان هذا العالم وإظهار إمكاناته الخاصة"[1]. ولأن النّصَّ موضوع للتغاير، فلا يستطيع التعبير عن العالم المنتهي إلى اللّغة إلاّ عبر إيجاد أفق للتلقّي بوصفه اعترافًا للذّات المؤوّلة بتمثّلاتها، ليكون من مهمات الهرمنيوطيقيا "الكشف عن المضمرات الأنطولوجيّة للاستعمالات الداخليّة الموضوعة تحت عنوان تأويل الذّات"[2]. فكل تأويل للعالم والنصّ هو تأويل للذات لأنه كشفٌ للحقول الدلاليّة والمنابع المغمورة للحقيقة داخل كثافة الوعي، وكل فهم هو فهم تاريخي، فقط لأن للذّات تاريخًا.

إن المسافة لا تلغي الانتماء إلى التاريخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانيّة لمعرفة شاملة وكليّة لوجودنا الاجتماعي، فنحن في كل الحالات إزاء أحد اختيارين: إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند غادامير لا يمارس تأثيره بشكلٍ سليم إلا داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة نسبيّة، كما أنها لا تقوم إلا داخلَ رابطة الانتماء. من ثمّة يصبح التأويل سيرورة لتجاوز اغتراب الذات المؤوّلة وإعادة توطينها في عالم النصّ (التراث والتقاليد)، بعيدًا عن الإكراه الذي يضاعف هذا الاغتراب؛ "إذ على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء واتخاذ مسافة، فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في ذاته على عنصر المسافة، كما أن تاريخ الوقائع هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى آخر إنه الفعاليّة أو التأثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخريّة، أي التوتّر بين القرب والبعد، والتي هي أساسيّة للوعي التاريخي"[3]. يتأسّس التأويل إذًا، انطلاقًا من التوتّر الكائن بين البعد والقرب، أي بين الألفة والغرابة، لكن التوتّر الذي يهدف إليه غادامير لا علاقة له بالتوتر السيكولوجي، كما كان يشغل آلياته شلايرماخر، فهو بالأحرى دلالة وبنية التاريخيّة التأويليّة، لأن التأويل يلتمس وضعية الوسيط بين الألفة والغرابة؛ فالمؤوّل يتنازعه انتماؤه إلى تقليد أو سياق معيّن والمسافة الكائنة بينه وبين المواضيع بوصفها حقلًا لأبحاثه واستقصاءاته. "إن ما يحقّقه وعينا التاريخي دائمًا هو عدد من الأصوات التي يتردّد فيها صدى الماضي الموجود فقط في تعدّد هذه الأصوات: وهذا ما يشكّل جوهر الموروث الذي نريد المشاركة فيه ونظفر

---

(1) Paul Ricœur: lectures III, Aux frontières de la philosophie. Seuil; Paris;1994; P:300.

(2) Paul Ricœur: Soi - même comme un autre ; Seuil; Paris;1990, Page: P 345.

(3) Paul Ricœur: Du Texte à L›action, op.cit; Page: 99.



بجزء منه. إن البحث التاريخي الحديث نفسه ليس بحثًا فحسب، بل هو يلعب دور الوسيط في نقل الموروث، فنحن لا ننظر إليه فقط ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة، إنما نصنع نحن أيضًا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يرتفع منها كل مرة صوت جديد يتردّد فيه صدى الماضي"[1]. فالفعل التأويلي، هو حوار متجدّد بين الماضي والحاضر، وهو حوار يقوم على آلية الفهم العميق للنصّ. بهذا الفهم تصبح المهمّة الحقيقيّة للهرمنيوطيقيا، بحسب غادامير، هي تجاوز اغتراب الوعي الإنساني، سواء أكان موضوع هذا الوعي هو الفن أو الدين أو التاريخ، أو أيّة ظاهرة إنسانية تحتاج إلى الفهم والتأويل لتصبح مألوفة في عالمنا. كما أن تجاوز هذا الاغتراب انطلاقًا من الفعل التأويلي، يعني أن يصير صوت الماضي مألوفًا بالنسبة لنا خاصّة حينما ندرك الدور الذي أنيط به تاريخيًّا. ومن ثم يندمج في عالمنا لتحقيق نوع من الانتماء، بوصفه عنصرًا شاهدًا على تاريخنا وتقاليدنا وأعمالنا الفنية. وبذلك يكون تجاوز اغتراب الوعي الجمالي هو نوع من تجاوز اغتراب الوعي التاريخي. بالإضافة إلى هذا، "هناك مؤشر آخر دالّ على جدل الانتماء (المشاركة) والمسافة يقدّمه مفهوم اندماج الآفاق. وعلى وفق رؤية غادامير، إذا كان شرط تناهي المعرفة التاريخية، في الواقع، يقصي كل تحليق، كل تركيب نهائي على الطريقة الهيغلية، فإن هذا التناهي يمكن أن يكون شيئًا آخر غير كونه منغلقًا في وجهة نظر ما. فحيثما يكون سياق ما، يكون هناك أيضًا أفق قابل للتقلّص أو التوسّع"[2].

اللّغة وسيط للتجربة الهرمنيوطيقيّة

إن السيرورة الهرمنيوطيقيّة عند غادامير هي في نهاية المطاف سيرورة تتأسّس على ما هو لغوي، لذا نجد أن الإشكاليّة الخاصّة بالفهم عادة ما تصنّف ضمن مجال القواعد والبلاغة، والسبب في ذلك يعود إلى كون اللّغة هي الحقل الذي ينظّم العلاقة بين المؤوّلين وموضوعات تأويلهم، "وليس من قبيل العبث أن إشكالية الفهم الفعلية ومحاولة إتقانه فنيًّا - وهذا هو موضوع الهرمنيوطيقيا - تنتمي تقليديًّا إلى حقلي النحو والبلاغة. فاللّغة هي الوسط الذي يتم فيه تفاهم الشركاء والتوافق بينهم على الشيء"[3].

وعلى هذا النحو تصبح السيرورة اللغوية في أبعادها السياقية الامتياز الأساس

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit; Page: 305/306.

(2) Paul Ricœur: Du Texte à L›action, op.cit; Page: 99.

(3) Ibid; Page: 406.



الذي يستطيع فكّ سنن كل تفاهم ذي طبيعة صعبة أو مشوشة، خاصة عندما يتعلّق الأمر بوجود لغتين متباينتين. فهذه السيرورة، هي التي تسهّل عمليّة التبادل والتواصل بين هاتين اللغتين، ويكون ذلك بفعلي الترجمة والنقل، شريطة احترام المعنى في النصوص الأصلية، فالمترجم ليس حرًّا في ترجمتها وفق هواه الخاصّ، "إن مهمته تتمثّل في نقل المعنى المراد فهمه إلى السياق الذي يحيا فيه الشخص المحاوَر. طبعًا، هذا لا يعني أنه يُسمح للمترجم أن يخون المعنى الذي ارتآه المؤلّف. بل العكس، ينبغي أن يكون هذا المعنى محفوظًا، ولكن بما أنه ينبغي أن يُفهم في ظل لغة أخرى، فإنه من الضروري أن يُشكَّل ويصاغ بطريقة أخرى. لهذا، فإن كل ترجمة هي في حدّ ذاتها تأويل، ويمكننا حتى أن نقول إن الترجمة هي دائمًا تتمّة للتأويل الذي وضعه المترجم للعبارة المقترحة عليه. إن مثال الترجمة يجعلنا نعي جيدًا أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي نتفاهم بفضله، بما أننا ينبغي أن نتفنّن في اختراعه، الأمر الذي لا ننتظره إلا من وساطة صريحة"[1]. إن الشرط الضروري لعلاقة المؤوّل بالنصّ إنما هو مشاركته في معناه. من هذه الزاوية "يصبح الحديث عن) حوار هرمنيوطيقي (حوارًا مبرّرًا لكن ينتج عن ذلك، وكما هو الشأن في المحادثة الحقيقيّة، أن تلجأ المحادثة التأويليّة إلى اختلاق لغة مشتركة، وأن فعل الاختلاق هذا ليس بلورة لأداة خاضعة لهذا الاتفاق مثله مثل المحادثة، ولكنها تتصادف بالضبط مع عملية الفهم والتفاهم"[2]. إن الترجمة – بما هي تأويل – ليست مجرد عملية لغوية، بل إنها تستدعي الفكر والوجود، فلكي نستطيع التعبير عمّا يقصده نص ما في محتوياته الموضوعية، لا بد من ترجمته إلى لغتنا، وبعبارة أخرى علينا أن نربطه بمجموع التصورات الممكنة التي نتحرك داخلها عندما نتكلّم، والتي نكون على استعداد لوضعها موضع نقاش. فأن نترجم نصًّا ما إلى لغة أخرى يعني أن نتفاوض بأمر آفاق إنتاجه وصياغته الأصلية، وهو ما يجعل من الترجمة فاعليّة هرمنيوطيقيّة. والترجمة المتوازنة لا تتوقّف فحسب على الكفاية اللّغوية، بل تستدعي فهمًا وتفاهمًا وتفاوضًا حول المعنى؛ معنى الدوال والمدلولات، والسياقات التي تصدر عنها الدلالات المختلفة للنص المترجم.

إن الإنسان هو المسؤول عن إنتاج هذه اللّغة، ومن ثم فما هو إلاّ حلقة واحدة ضمن سلسلة أشمل هي الإنسانية، من هذه الزاوية يصبح التأويل في أبعاده اللّغوية تعبيرًا حقيقيًّا عن الإنسانيّة في امتداداتها التاريخيّة والوجوديّة، "في مثل هذه الأوضاع، تصبح اللّغة سيرورة توسّطية فعلية لكينونة الإنسان والمعبّرة عن وجوده، لأنها هي

---

(1) Ibid ;Page: 406.

(2) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 410.



القادرة على ملء المجالات التي يتحرّك ضمنها، مجال العلاقات الإنسانية ومجال التوافق والتفاهم الذي ينمو باستمرار، وهو مجال ضروري للحياة الإنسانية مثلما هو حال الهواء الذي نستنشقه. إن الإنسان هو فعلًا، كما قال أرسطو الكائن الذي يمتلك اللّغة. ولهذا يجب أن نمتلك القدرة لنخاطب أنفسنا بكل ما هو إنسانيٌّ"[1]. إن اللّغة بالنسبة لغادامير هي ذاك البعد الخفي للوجه الإنساني، وهو بعد يجسّد دور الحقيقة والفعل، الذي "يطابق البنية الجوهريّة للاجتماع الإنسانيSocialité humaine"[2]؛ هذا البعد الخفي هو ما ينبغي العثور عليه الآن؛ إن الأمر يتعلّق باللّغة في أبعادها الحقيقية والشمولية، "اللّغة التي من خلالها نكبر ونتكلّم ونتفاهم ونتّفق، ويؤثّر بعضنا في الآخر في العالم الذي نحيا فيه"[3]. وعلى هذا تكون الهرمنيوطيقا مصدر الاكتشاف نفسه، ومصدر اكتشاف اللّغة بوصفها رهانًا أو ضمانة لعلاقة لا مفرّ منها لكينونتنا الكلّيّة في العالم، "كما أن التأويل اللغوي للعالم يتحكّم في مجمل تفكيرنا ومعرفتنا، والتسلّل إلى خبايا هذا التأويل معناه أننا نكبر داخل هذا العالم. إن اللّغة، بهذا المعنى، هي الأثر الخاص لمنتهانا. إنها تتجاوزنا باستمرار"[4].

إنها الوسط الذي يتضمّن تأويلًا للعالم، وترسّخ وتحرّك فينا - انطلاقًا من أصلها والتراث والأحكام المسبقة الخاطئة التي يكوّنها المجتمع عن شيء ما وشروط الحياة التاريخيّة - عناصر تشتغل بمثابة أحكام مسبقة، لكنها في المقابل تستدعي كل طرف وكل واحد منّا للحوار؛ "وهي في ذلك لا تتضمّن معيارًا محدّدًا أو نقطة انطلاق محددة تسمح لنا بأن نتحرّر من أحكامنا المسبقة، أو تحويل العالم لتحقيق ما ينبغي أن يكونه، لكن في اللّغة يحدث دائمًا الحوار ويتجسّد"[5]، وهذا يكون طبعًا في الاتجاه الذي تسند فيه للحوار مهمّة رسم وتشييد سيرورة الفهم والتفاهم، "هكذا تتضمّن كل محادثة حقيقية أصيلة أن نتفاعل مع ما يقوله الآخر، أن نقبل آراءه، وأن نحلّ مكانه في الاتجاه الذي يسمح بأن يفهم ما يقوله، لا أن نسعى إلى فهم شخصيته في أبعادها الذاتية. ما ينبغي استيعابه هو الحق الموضوعي الذي يحوزه رأيه لكي نتمكّن معًا من الاتفاق على الشيء ذاته"[6].

---

(1) Hans - George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page:67.

(2) Hans - George Gadamer: La Philosophie herméneutique Paris Beaucheme 1996; Page: 93.

(3) Ibid; Page: 8.

(4) Hans - George Gadamer: L'Art de comprendre op.cit: Page: 62.

(5) Hans - George Gadamer: La Philosophie herméneutique; op.cit: Page: 29.

(6) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode; op.cit: Page: 407.



إن اللّغة، هي ذلك الوسط الذي يضعنا في علاقة؛ أي الوسط الذي يتحقّق فيه التفاهم بين الشركاء والاتفاق على الشيء نفسه، وهي من هذه الزاوية شرط رئيس للحوار التأويلي، تشيد وسطًا مشتركًا، تنقل وتروّج التراث وتدمج الآفاق وتقحم المتحاورين (النص والمؤوّل) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب، وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متّفق عليها، كما أنها تدخلهم في سيروة الفهم، (أو تحثّهم على إيجاد طرق متنوّعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم)، وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل. والتأويل أيضًا، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين السؤال والجواب، بين الظاهر والمستتر، إذ يتحوّل إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصيّة تاريخيّة هي قيد التحقّق الفعلي بطريقة ظاهراتيّة؛ أي إنها تتحقّق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص.

شمولية المشكلة الهرمنيوطيقيّة

يرجع الفضل لغادامير في إظهار كونيّة وشموليّة الفكر الهرمنيوطيقي، وهي كونيّة لا تتحدّد فقط في تأويل النصوص الفلسفيّة والأدبيّة والدينيّة والقانونيّة، بل تتجاوز ذلك لتبحث وتغوص في أعماق التجربة الإنسانية في كلّيتها. فالدائرة الهرمنيوطيقيّة تتوسّع وتمتدّ لتعيّن القراءة الجادة والنقديّة للفكر الإنساني. فالتأويل هو المفتاح الأساس لفك سنن النصِّ الأدبي والديني والفلسفي... وإظهار الجوهر الحقيقي للذات الإنسانية بعيدًا عن كل نفعيّة ومباشرة، بل إن ذلك يكون بتوسّط اللّغة. إن الأمر يتعلّق بانتقال من طبيعة إبستمولوجية، وهو انتقال يهدف إلى خرق كل متّصل في التراث، وتجاوز كل إطار نصّي يساهم في تجميد التقاليد وتصليبها. واللّغة - كما سلف - هي الوسط الضروري والكافي لربط الفكر بالواقع، والانتقال من المظاهر المجرّدة إلى الأشكال المجسّدة والمحقّقة. يقول غادامير: "إن الفكرة التي وجّهت كل تأملاتنا هي تأكيد أن اللّغة هي الوسط الذي تندمج فيه الأنا مع العالم؛ أو بشكل أفضل إنها الوسط الذي يظهر الانتماء المتبادل والأصيل بين كليهما"[1].

إن الهرمنيوطيقيا عند غادامير لا تُدرك إلاّ بوصفها مشاركة وحوارًا بين آفاق تأويليّة متباينة. من خلال هذا التصور ستبدو اللّغة، انطلاقًا من خصائصها الذاتية، ممارسة إنسانية كونية يشكّل التاريخ، بوصفه زمنيّة إنسانيّة، أفق تحيينها. فجوهر اللّغة لا يكمن في الكشف عن كون مرجعي أو ذهني معطى بصورة نهائية، فاللّغة ليست مستودعًا ولكنها إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيّقة للتعيين المرجعي إلى أكوان

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 500.



دلالية تحيل على الثقافي والرمزي، كما أن المعنى لا يوجد خارج مدار ما ترسمه اللّغة.

إن كليّة وشموليّة الهرمنيوطيقيا تتضمّن أن كل تجربة وكل معرفة ينبغي أن تُفهم وتُدرك بوصفها حصيلة تجربة ومعرفة لغويّة. لذلك فإن أيّة تجربة نجرّب بها العالم تتم بتوسّط اللّغة، ومن ثمّ فهي أولًا وقبل كل شيء حدث لغوي أو خطاب أو حوار دائر بين سؤال وجواب. ومعنى هذا أن ثمة تشابهًا كائنًا بين التجربة بوجه عام وبين التجربة اللغوية. هكذا نجد أن المبدأ الذي يلخّص التأويل عند غادامير هو "أن الوجود الذي يمكن أن يُفهم هو اللّغة"[1]. فالانتماء الأصلي إلى الوجود والعالم، لا ينفصل بالمرّة عن الانتماء الأصلي إلى اللّغة كذلك. إن الوجود تاريخ، وهو كذلك تاريخ لغة. لذا "فأهميّة وشموليّة الهرمنيوطيقيا نابعة من كون الإنسان حيوانًا منتجًا للعلامات (...)، وتأويل وفهم العلامات هما من أجل هدف واحد هو توفير قاعدة موضوعية للفهم، وضمان (...) حقيقة تأويليّة، والتي يجب أن تختلف عن الحقيقة المنطقية البسيطة والحقيقة الميتافيزيقية "[2].

فالتأويل يستمد فاعليته من تحليله للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، وعبر هذا التأويل يتمكّن المؤوّل من فهم وإدراك العالم، وإدراك ذاته كذلك من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى مأوى أو سَكَنٍ، تستطيع الذّات المؤوّلة أن تثبّته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه. هذا السكن أو المأوى هو اللّغة، ولكي تحمل اللّغة الوجود ذا الدلالة يجب أن تكون خطابًا، "فمهمة الهرمنيوطيقيا هي إثبات أنّ الوجود لا يصل إلى اللّغة والمعنى والتفكير إلاّ بالصدور عن تأويلٍ متواصلٍ لجميع الدلالات التي تحصل في عالم الثقافة والرموز، ثم إن الوجود لا يصبح ذاتًا إنسانية (...) إلا بامتلاك هذا المعنى الذي يقيم ويسكن "خارجًا" في المؤلّفات، المؤسّسات وآثار الثقافة حيث تموضع حياة الفكر"[3]. وهذا يعني أن المعنى - كما أشرنا في مقدّمة هذا البحث - لا يمكن أن يوجد إلّا من خلال استثماره في حوادث ووقائع ماديّة قابلة للإدراك والتجلّي. والتأويل، من هذه الزاوية، يمتلك شحنة وأبعادًا فلسفيّة تهدف إلى الإمساك بالكائن لحظة تعبيره عن الوجود، وهذا بتأويل هذا التعبير، وكذا تأويل العلامات التي ينتجها. وعليه فإنّ مهمّة التفكير تتغيّر إلى هدف آخر من رصد المواضيع من أجل المعرفة إلى رصد الكينونة من أجل الفهم، أي التفكير في الوجود كفعل للفهم والتأويل. والتأويل، من خلال هذه الاستراتيجية، يستدرج الوجود إلى اللّغة لتستطيع

---

(1) Ibid ; Page: 500.

(2) Jean Grisch,"L'Herméneutique et la philosophie in: Encyclopédie philosophique universelle Tome IV; le discours philosophique, Ed: P.U.F, Paris, 1998, Page:1843.

(3) Paul Ricoeur: Le conflit des interprétations; essais d herméneutique, Seuil, 1969, Paris; Page:26.



الإمساك بالكائن وفكره من خلال إشاراته وعلاماته وإحالاته داخل عالم اللّغة؛ أي عالم النّصّ بتعبير بول ريكور.

فاللّغة تقوم بترميز العالم والواقع وحمله عبر النّص إلى الفهم، وعلى الرغم من هذا الفرق، فإنه "إذا كانت اللّغة ليست لذاتها وإنما لعالم تفتحه وتكتشفه، فتأويل اللّغة ليس متميزًا أو مختلفًا عن تأويل العالم"[1].

إننا في هرمنيوطيقيا غادامير نكون أمام تجربة تأويليّة للعالم والذات، وهي في العمق تجربة أصيلة تجبر الأفق المحدود على التراجع، وتطلق العنان أمام المؤوّل ليجوب نحو آفاق تأويليّة لا متناهية، لكن لهذا اللاتناهي غائيّة محدّدة، لها صلة بالتاريخي والثقافي. إن الهرمنيوطيقيا بهذه الصيغة هي علم "أشكال وشروط وحدود التفاهم بين الناس"[2]، إنها أرادت لنفسها أن تكون فلسفة بعيدة عن التفكير الأحادي والدّوغمائي والمحدود، فلسفة ذات منزع شمولي؛ والشمولية هنا بعيدة عن الإطلاق؛ إنها لا تلغي تدخل التاريخ في تفسير وتبرير الحوادث والوقائع، إنها الحقل الكلّي لمعرفتنا الإنسانية، أو بمعنى آخر إنها الشكل الحيوي للمعرفة الإنسانية. من هذه الزاوية تقيم الهرمنيوطيقيا علاقة وطيدة مع الفلسفة، "ويمكن أن نؤكد بأن المهمة العامة للتفكير الفلسفي اليوم هي مقاومة اغتراباته وإدماجها في بوتقة مجهود فكريٍّ أصيل"[3]. إن التأويل هو فن التوسّط والتبادل والنقل. فهو سيرورة لتحرير المعنى من أبعاده التقريرية الجامدة، إنه فوق كل ذلك أكثر من ترجمة ما، وإدراكه بهذا الشكل يذكّرنا بأن الإنسان هو كائن لغوي، واللّغة هي الوسط الحقيقي والفعلي لكينونته.

إذا كان التأويل عند غادامير مرتبطًا بفكرة التوسّط الإلزامي، (الفن والتاريخ واللّغة وسائط للتجربة الهرمنيوطيقيّة)، وهو تأويل من خلاله تبحث المعرفة عن العام والقانون والقاعدة لتجد وتحقّق اكتمالها، وبفضل التأويل ينتج الإنسان وساطة بينه وبين العالم[4]، وإذا كان هذا التوسّط يشتغل بوصفه قاعدة عامة يتم بواسطتها إنتاج الدلالة وتداولها، فإننا نستطيع النظر إليه بوصفه يكثف داخله كل الأشكال والممارسات العامة للسلوك الإنساني؛ سواء كان هذا السلوك لغويًّا أو اجتماعيًّا أو سياسيًّا أو فنيًّا أو دينيًّا، وهي أشكال يتم تحيينها وتجسيدها في ممارسات خاصّة ومحدّدة ومؤطّرة في الزمان والمكان.

---

(1) Paul Ricoeur:Lecture III aux frontières de la philosophie; Page: 304.

(2) Hans - George Gadamer: La Philosophie herméneutique; op.cit: Page:12.

(3) Ibid: Page:11.

(4) Hans - George Gadamer: L’Art de comprendre op.cit: Page: 205.



إن إشكال التأويل واللّغة في النهاية هو إشكال "اللعب". إذ التأويل مرتبط بمدى الإخلاص في "اللعب باللّغة"؛ لكنه لعب جادّ له أهدافه وغاياته الدلالية والجمالية التي تفضي إلى انسجام تامّ للواقعة، وليس لعبًا حرًا يقود إلى تفجير طاقات النصّ وتحويلها إلى ركام من الدلالات المتنافرة. وغادامير يوضح في خاتمة كتابه القصد من ذِكره "لِلَّعب" كسيرورة فينومينولوجية استهلّ بها فصول كتابه (الحقيقة والمنهج) ثم عاد إلى ذكره في بناء خلاصاته عن الهرمنيوطيقيا؛ "إن الأمر هنا لا يتعلّق بلعب باللّغة أو بمحتويات تجربة العالم أو التراث الذي يخاطبنا، وإنما عن لعب اللّغة ذاتها التي تخاطبنا، التي تقترح وتستخلص، التي تسأل وتنجز وتحقّق ذاتها في الجواب"[1].

إن هذه الطريقة التي يتمّ بها الحوار ليست شيئًا آخر سوى مفهوم اللعب؛ "يمكن وصف الطريقة التي يتم بها الحوار- كما بيّنت في كتاب الحقيقة والمنهج، الجزء الثالث - عبر مفهوم اللعب. يجب أن نتحرّر هنا من تلك العادة في التفكير التي تقضي بأن ننظر إلى ماهية اللعب انطلاقًا من وعي اللاعب. إن هذا التصوّر للإنسان الذي يلعب، وهو تصوّر أصبح متداولًا بفضل شيلر، لا يلتقط البنية الحقيقيّة للعب إلاّ عبر تجلّيه في ذات معيّنة. إلاّ أن اللعب، في حقيقة الأمر، سيرورة حركة تمتلك اللاعبين أو من يلعب "[2].

إن لعب اللعب هو تأويل التأويل، ولعب اللعب هو ما يدعوه غادامير تحوّل البنية، وفي فعاليّة اللعب هذه يظهر المعنى الجمالي ويظهر الفهم على نحو أساسي وجوهري. إن اللعب هو حركة التأويل. ومكان اللعب هو أيضًا هو مكان اللّغة. فاللّغة أفق لأنطولوجيا هرمنيوطيقيّة. واللّغة هي موضع اللعب[3]. إن التأويل يكمن أساسًا في اللّغة. وعبر هذه الأخيرة تتفجّر استعارة اللعب، إذ الوجود كلّه كامن في سير اللعب ذاته وفي أبعاده وآفاقه وانتظاراته. ومن هنا، فمفهوم "اللعب" ليس غير اللّغة وما يجرى فيها أثناء الفهم والقراءة والتأويل.

هاهنا يصبح اللعب اللّغوي شكلًا من أشكال الحياة، والفهم الحقيقي تنحصر مهمته في الوعي بقواعد اللعب اللغوي، وهو ما يعني أن اللّغة تتأصّل وتتجذّر في الحياة بوصفها عنصرًا تاريخيًّا. بناء على ما سبق، فإن الحديث عن شمولية هرمنيوطيقيّة لها علاقة بالتاريخي والثقافي، عند غادامير، لا يمكن أن يتأتى إلاّ انطلاقًا من:

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 515.

(2) Hans - George Gadamer: L’Art de comprendre op.cit: Page:64.

(3) هيو سلفرمان: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء الطبعة الأولى 2002.، ص42.



1 - تدمير وَهْم النّزعة الموضوعية؛ فنحن لا نستطيع أن نتحدّث عن ضمانة حقيقيّة للفهم والتأويل إلاّ بوعي السياق التاريخي للتقاليد التي تربط الذات بالموضوع. (ضرورة تجاوز اغتراب الوعيين الجمالي والتاريخي وطرح الوعي الهرمنيوطيقي بديلا لكليهما. فعبر هذا الأخير، لا يوجد تعارض مباشر بين الاتجاهين الجمالي والتاريخي، بل إن الاتجاه الجمالي هو لحظة الإدراك الهرمنيوطيقي).

2 - الأهمية المعطاة للبنيات الرمزيّة المسبقة للمجالات المعرفية التي تناولتها العلوم الإنسانية؛ من هنا فإن اقتحام هذه المجالات وكل المعطيات يكون عبر اللّغة بوصفها وسيطًا رمزيًا وثقافيًا.

3 - تجاوز الوعي الهرمنيوطيقي لكل وعي منهجي.

4 - قدرة الهرمنيوطيقيا على نقل كل المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللّغة؛ ومن هنا فإنها تقيم علاقة ملموسة بين المعرفة والعالم المُعاش. بمعنى آخر فإن التأويل عبر اللّغة هو أداة التوسط الموضوعي بين القيم المجرّدة وبين تحققاتها في الفعل الإنساني.

"إن معالجتنا لتجربتي اللّغة والتاريخ قادتنا إلى هرمنيوطيقيا ذات طبيعة كونية، وهي هرمنيوطيقيا ترتكز بالأساس على العلاقة العامة بين الإنسان والعالم. وبصياغتنا لهذه الهرمنيوطيقيا الكونيّة، انطلاقًا من مفهوم اللّغة، لم نكن فقط نريد إبعاد النزعة المنهجية الخاطئة التي شوّهت طبيعة مفهوم الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، بل أيضًا إبعاد الروحانيّة المثالية لميتافيزيقا اللاتناهي المعمول بها في أسلوب هيغل. ولم تجد التجربة الهرمنيوطيقيّة الحقّة تمفصلها إلاّ انطلاقا من التوتّر الموجود بين الغرابة والألفة وسوء الفهم، والفهم الذي كان يهيمن على مشروع شلايرماخر الهرمنيوطيقي (...) إن انطلاقنا من المظهر اللغوي للفهم، جعلنا نبين، على العكس، تناهي الحدث اللغوي الذي يتجسّد، من خلاله، الفهم كل مرة"[1].

---

(1) Hans - George Gadamer: Vérité Et Méthode ; op.cit: Page: 501/502.

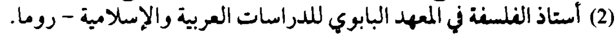


فلسفة التّأويل عند جياني فاتيمو[1]

د. محمد المزوغي[2]

---

(1) جياني فاتيمو (Gianni Vattimo): فيلسوف إيطالي، ولد بمدينة "تورينو Torino" سنة 1939، كوّن تيارًا فلسفيًا سماه "الفكر الضعيف"، في تعارض مع "الفكر القوي"، الذي ساد فلسفات القرنين التاسع عشر والعشرين، مثل الجدلية الهيغلية، والماركسية، والفينومينولوجيا، والتحليل النفسي، والبنيويّة. كل هذه الفلسفات، بحسب جياني فاتيمو، اقترحت تفسيرات للعالم تحاول فيها المسك بجوهر السيرورة الموضوعية، والأسس الأخيرة للوجود، بالاعتماد على الذاتية المتعاليّة، وعلى فكرة الحقيقة كتطابق. الفكر الضعيف يطرح، على العكس من ذلك، نظرة مغايرة تأخذ في الحسبان محدودية الذاتية، والبعد التاريخاني لكل تأويل للعالم، وتعتبر الخطأ والعابر والزائل مكوّنات ثاوية في كل تصوّر إنساني للعالم، تمنع ادّعاء بلوغ الشفافية التامة والنهائية بين الذات والموضوع. الفكر الضعيف، بابتعاده عن دوغمائية امتلاك الحقيقة، يفتح آفاقًا رحبة لتثبيت فكرة الديمقراطية في المجتمع، وغرس روح التسامح والاختلاف وقبول الآخر، من دون الالتجاء إلى العنف أو التعصّب للرأي. بدأ جياني فاتيمو الكتابة والتأليف منذ الستينات من القرن الماضي، وله مؤلفات عدّة، تُرجمت إلى شتّى اللغات، من بينها بالعربية (كتاب: نهاية الحداثة). من أشهر أعماله، نذكر: الوجود والتاريخ واللغة عند هايدغر (1963)؛ فرضيّات حول نيتشه (1967)؛ شلايرماخر: فيلسوف التأويلية (1968)؛ الذات والقناع: نيتشه والتحرّر (1974)؛ نهاية الحداثة (1985)؛ ما بعد التأويلية (1994)؛ الاعتقاد في الاعتقاد (1996)؛ ما بعد المسيحية: من أجل مسيحية لا دينية (2002)؛ مستقبل الدين (مع ريتشارد رورتي) (2005)؛ حول الواقع (2012).


(2) أستاذ الفلسفة في المعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية - روما.




مكتبة
الفكر الجديد

1. التطلّع العدمي للهرمنيوطيقا

الهرمنيوطيقا تُمثّل بالنسبة للفيلسوف الايطالي جياني فاتيمو حالة شاملة، أو ذهنيّة موحّدة في الثقافة الغربية منذ السبعينات من القرن الماضي[1]. فهي لا تتلخّص في معتقدات فلسفية مخصوصة أو منهجية محدّدة يتقاسمها الفلاسفة، وإنما هي ذهنيّة أدبيّة، ومناخ موحّد يشمل ليس فقط هايدغر، غادامير، ريكور، باريسون، لكن أيضًا هابرماس وآبل، رورتي وتايلور، دريدا وليفيناس.

ما الشيء الذي نسمّيه هرمنيوطيقا؟ وكيف التعرّف على تَطلّعها العدمي؟ الهرمنيوطيقا، يُجيب فاتيمو، يمكن تعريفها على أنها تلك الفلسفة التي تطوّرت بحسب المحور: هايدغر - غادامير، داخل قوس إشكاليات وحلول تمّت معالجتها من طرف هذين المفكرين، بحيث يمكن، بانسجام مقبول، ادماج كل الجوانب والسبل المختلفة التي سلكتها الهرمنيوطيقا طوال قرننا (القرن العشرين) ضمن هذا المحور[2]. من دون نسيان المساهمات السابقة واللاحقة، لكن باعتبارهما يمثّلان قُطبَيْ توتّر، حدّين أقصيين لإطار ينتمي إليه المفكرون المُسجّلون في هذا التيار. طبقًا لهذا المنظور فإن الهرمنيوطيقا، تكشف، بحسب فاتيمو، عن جانبيها المكوّنين: الأنطولوجي واللساني. الأول يختصّ بهايدغر على الرغم من كل التركيز، خصوصًا في الفترة المتأخّرة من فلسفته، على اللغة؛ الثاني نعثر عليه عند غادامير حيث إن التأويلية أخذت عنده بعدًا لغويًّا، رغم حضور المبحث الأنطولوجي.

إذا أردنا أن نخطو خطوة إلى الأمام في تعريف معنى الهرمنيوطيقا، بعد الإشارة إلى هذين المرجعين الأساسيّين، يجب الانطلاق من المعنى الذي يشير إليه هذا اللفظ. في

(1) G. VATTIMO, Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia, Editori Laterza, Roma-Bari 1994 (2004), 3.

جياني فاتيمو: ما بعد التأويل. معنى الهرمنيوطيقا بالنسبة للفلسفة، روما باريس 1994، (2004)، ص، 3.

(2) النصّ كتبه فاتيمو في تسعينيات القرن الماضي.



وقت ما كانت كلمة هرمنيوطيقا أو نظرية التأويل مقترنة دائمًا بصفة ما كتابية مثلًا أو تشريعية أو أدبيّة لكن في الحاضر انفكّت عن الالتصاق بهذه الصّفات واستقلّت بذاتها. هذا الاستقلال يفسّره فاتيمو بفقدان الهرمنيوطيقا لمرجعيّة موجّهة نحو حقل من الظواهر مُحدّد ومَخصوص. وهذا ما يَبرز من خلال كتاب (الحقيقة والمنهج) لغادامير الذي انطلق صراحة من إشكالية عينيّة تخصّ قطاعات معرفيّة لا تستخدم مناهج العلوم الصحيحة، علوم الروح، وانتهى به البحث إلى صياغة نظريّة أدبيّة للتأويل تشمل كل تجربة إنسانية للعالم[1]. إن هذا التصوّر كان له انعكاس مهم على مقاربة مفهوم الحقيقة، فإذا مكثنا في مجال الحقيقة والمنهج، نرى أن غادامير وَسَّع مفهوم الحقيقة الذي كان خاصًّا فقط بالعلوم الصحيحة لكي يشمل تجارب إنسانية أخرى، واعتبر الحقيقة لا تعطى إلاّ كتأويل. وفي هذا التصوّر يصبّ ليس فقط مسار الفلسفة الوجوديّة للقرن التاسع عشر، ولكن قبْله أيضًا الكانطيّة الجديدة، الفينومينولوجيا، وحتى الوضعيّة الجديدة والفلسفة التحليليّة. فعلًا، التّحقّق المنطقي - التجريبي لقضيّة ما أو دَحضها كمطابقة أو منافية لمقولات وحالات أشياء، ممكن فقط لأن المقولة والحالة هما في علاقة مع "انفتاح" مسبق، هو بدوره ليس موضوعًا قابلًا للتحقّق أو الدحض، إلاّ في حال الترقّي نحو انفتاح أعلى وأكثر أصالة.

لكن في صلب هذا التوجه الذي يتقاسم أصحابه مبدئيًّا فكرة الصيغة التأويلية لتجربة الحقيقة، هناك اختلاف جوهري، بين تصوّر الكانطية الجديدة والوجوديّة. في الوقت الذي يرى فيه هايدغر أن أي تجربة للحقيقة هي تمفصل تأويلي لفهم مسبق نحن مؤطّرون فيه؛ بحكم وجودنا ككيانات في العالم، فإن الكانطية الجديدة ترى أن الفهم المسبق هو شيء بنيوي، مكوّن جوهري لإنسانيّتنا بما هي كذلك، للعقل المتساوي عند الجميع، مثلما هي الحال بالنسبة للتّعالي الكانطي.

إن هذه العلاقة أو التّماهي بين الحقيقة والتأويل نابعة من رحم الكانطية، لكن تطوّراتها اللاحقة شهدت منعرجًا حاسمًا، بحسب فاتيمو، وقعت فيه الكانطية الجديدة، مع كاسّيرر، على الأقل في ما يخصّ انسجام الهرمنيوطيقا مع تطلّعها. ذلك أن الاعتراف بالطابع التأويلي للحقيقة تمّ تصوّره على أنه خاصّيّة ظرفيّة، مصيرها أن تَنحلّ فَور إعادة انتصاب المطابقة. وهذا النوع من التجاوز يمكن تحقيقه عن طريق اختيار موقع يُمكّن من إجراء وصف حقيقي، مطابق، شفّاف، لبنية الفعاليّة التّرميزيّة. إن ما يَعِيبه كاسيرر على هيغل، في كتاب فلسفة الأشكال الرمزية، هو انسياقه وراء

---

(1) جياني فاتيمو: ما بعد التأويل، (مرجع سابق)، ص 7.



نموذج الترميز المنطقي بوَضْع الروح المطلق في ذروة فلسفته، لكن هذا الاعتراض يمكن إرجاعه إلى كاسيرر نفسه، يقول فاتيمو، لأنه أعاد طرح تصوّر للأشكال الرمزية يصبّ، بصورة غائية، في الترميز المكتمل للتصوّريّة العلميّة[1].

إن خطر اختزال الهرمنيوطيقا إلى فلسفة ثقافة أدبيّة يأتي من الادعاء الميتافيزيقي؛ بأنها وصف حقيقي للبنية التأويليّة الثابتة للوجود الإنساني. هنا تكمن المفارقة، بالنسبة لفاتيمو، الحل الوحيد للخروج منها هو الوعي بتاريخانيّة الهرمنيوطيقا، ليس فقط من جهة أنها نظريّة قائمة على تاريخانيّة آفاق الحقيقة، بل أيضًا لأنها هي ذاتها حقيقة متجذّرة في التاريخ. ولا يمكن أن تفكّر في نفسها ميتافيزيقيًّا على أنها وصف لبنية موضوعيّة للوجود، وإنما كاستجابة لدعوة (*risposta a un invito*)، لما يسمّيه هايدغر مصير أو قَدَر (*Ge-Schick*) الكائن هناك.

وأفضل مثال لبَلورة هذه الصيغة التاريخانيّة يأتي من الإعلان النيتشوي عن موت الله. إن هذا الإعلان، لا يمثل بالنسبة لفاتيمو، ضربًا من التعبير الشعري على أطروحة ميتافيزيقيّة؛ نيتشه لا يقول إن الله قد مات لأننا تفطّنا أخيرًا إلى أنه غير موجود موضوعيًّا، وأن الواقع يدحض وجوده. إذا ما قرأنا هذا الإعلان في ضوء نظريّته في التأويل التي تقول: "ليس هناك وقائع، وإنما تأويلات فحسب"، فإن قولة نيتشه تأخذ معناها الصحيح، وهو أن إعلان موت الله هو بالفعل مجرّد إعلان، أو بلغة فاتيمو، أخذٌ في الحسبان لسيرورة حوادث نتحرّك داخلها، لا نَصِفها موضوعيًّا على ما هي عليه ولكن نُؤوّلها، بطريقة محفوفة بالمخاطر، على أنها تنتهي بالاعتراف بأن الله لم يعد ضروريًّا. إنها مجرّد حدث، والإعلان عن حدث ما، لا يعني "البرهنة" على أي شيء ولا تبنّي أي موقف[2]. والحال أن الأمر أعقد من وجهة النظر التأويليّة، ذلك أن فكرة "الله غير ضروري"، تظهر وكأنها كذبة؛ بسبب التغيّرات التي لحقت بوجودنا الفردي والاجتماعي، والتي جعلتنا نعتقد فيها. إن نمط الحجّة النيتشوية معلوم: إله الميتافيزيقا كان ضروريًّا، لكي تتمكّن البشرية من إقامة حياة اجتماعية منظّمة، آمنة وغير معرّضة باستمرار لمخاطر الطبيعة، والوقاية من النّزعات الباطنية بواسطة أخلاق مقرّرة ومُؤطّرة داخل الدين. ولكن الآن مع تحقيق شروط التحرّر من مخاطر الطبيعة؛ عن طريق العلم والتقنية، الله يبدو فرضية متطرّفة؛ هذا بالإضافة إلى أن ذاك الإله الذي عمل كمبدأ استقرار واطمئنان هو أيضًا الذي حظر دائمًا الكذب؛ إذًا لأجل طاعته فإن مؤمنيه يدحضون تلك الكذبة من أنه موجود: إن المؤمنين، في نهاية المطاف، هم الذين قتلوا الله[3].

---

(1) ما بعد التأويل، المرجع السابق، ص 9.

(2) فاتيمو: مدخل إلى نيتشه، باريي روما، 2007، 13، ص 67.

(3) ما بعد التأويل، م. س.، ص 10.



المسألة إذًا لا تتعلّق بإعلان شعري على عدم وجود الله كحقيقة ثابتة، ذلك لأن الحقيقة هي اسم آخر من أسماء هذا الإله الميت؛ إن العالم الحقيقي الذي أصبح خرافة لا يترك مكانًا لحقيقة أعمق وأكثر مصداقيّة. في رأي فاتيمو، تأويليّة نيتشه، تمنع من اتخاذ هذا المنعرج الدوغمائي، لأننا في النهاية نحن أمام لعبة تأويلات، تقدّم نفسها هي بدورها على أنها تأويل فحسب[1].

لا يمكن "البرهنة" على حقيقة الهرمنيوطيقا إلاّ بتقديمها كاستجابة لتاريخ الوجود مُؤَوَّل على أنه حدثان العدمية. إن أكثر الأفكار التي تُقلق فاتيمو وتثير فيه ردّة فعل متشنّجة هي القول بأن الهرمنيوطيقا لها موضوع محدّد، وغايتها هي الوصول إلى الحقيقة؛ بمعنى تطابق ما في الأذهان لما في الأعيان. لم يبق أمام فاتيمو إلاّ تصوّر الهرمنيوطيقا على أنها مِيتَا- نظريّة لكلية الظاهرة التأويلية، كإطلالة من أي مكان على الصراع الدائم للتأويلات، أو على لعبة التأويلات. النتيجة هي أن تقبّل هذا التصوّر يعني اختزال الهرمنيوطيقا في مسألة خيار ذوقي، لا بل ربما لا يتعلّق الأمر بخيار، وإنما بتسجيل حالة روحيّة غير قابلة للتفسير للذات أو الايصال للآخرين. إن كل ما تقدّمه الهرمنيوطيقا بشأن موضوعها النظري هو تاريخ، سواء بمعنى "تاريخ أعمال" أو بمعنى "تاريخ حوادث"، أو ربما أيضًا بمعنى خرافة (*nel senso di una favola*)، أسطورة، لأن هذا التاريخ يقدّم نفسه كتأويل وليس كتوصيف موضوعي لحوادث عينيّة. والدليل على ذلك؛ أن لا الكانطية ولا الوجوديّة باكتشافها لنهائيّة الآفاق التي تتشكّل داخلها تجربة الحقيقة، يمكن فصلهما عن سلسلة الحوادث التي تسمى بلغة نيتشه تاريخ العدميّة، أو ببساطة مسار الحداثة. إن الاعتماد على الحداثة العدمية، رغم أنه يبدو للوهلة الأولى غامضًا وغير محدّد، ليس أكثر عموميّة وغموضًا من الرجوع إلى التجربة المباشرة أو عالم الحياة الفينومينولوجي، أو حتى تأسيس معنى القضايا على وقائع ذَرّية. بيد أن الهرمنيوطيقا تتجاوز هذه الفلسفات لأنها تُقرّ أو تضع في الصدارة، تاريخانيّتها الذاتيّة، وبالتالي علاقتها الوطيدة بتاريخ العدميّة أو بتاريخ الحداثة[2].

الهرمنيوطيقا، في رأي فاتيمو، إذا أرادت أن تكون منسجمة مع رفضها للميتافيزيقا، لا يمكنها إلاّ أن تقدّم نفسها على أنها التأويل الفلسفي الأكثر إقناعًا لوضعيّة ما، لحقبة تاريخية، وبالتالي صدى لمصدر ما، فهي لا تملك أدلة بنيويّة لتسويغ ذاتها عقلانيًّا، إلاّ باعتبارها فلسفة الحداثة، أو بالأحرى تأويل للحداثة. إنها تاريخانيّة، ولكن ليست بالتاريخانيّة الوضعانيّة، التي تتبنّى بسذاجة تصوّرًا موضوعيًّا للتأريخ وتحيله

---

(1) ن. م.، ص 11.

(2) ن. م.، ص 14.



على الاختصاصات الفيلولوجية الدقيقة، بل هي نوع من التأويل لمسار الحداثة واعٍ بمحدوديّته وبقابليّته للمراجعة.

ما علاقة الهرمنيوطيقا بالعدميّة؟ وما مكانة الوجود في فلسفة تعترف بأنها لا تُمَاهي الحقيقة مع موضوعيّة الأشياء المتحقّق منها بالتجربة المباشرة أو بالمنهج العلمي - الوضعاني؟ إذا تقبّلنا فكرة أن الهرمنيوطيقا هي مقاربة تأويليّة للحداثة، فإن المسألة الكلاسيكيّة للفلسفة، مسألة معنى الوجود، تَبرز كخيط واصل بين هذه الفلسفة وبين العدميّة. في البداية، عن الوجود لا يجب التكلّم كما لو كان موضوعًا متعاليًا أو وضعيّة معيّنة، مستقرّة وثابتة في ذاتها، وإنما كـ"حَدَث (*Ereignis*)" بحسب قاموس هايدغر. دريدا كان أكثر حزمًا وصرامة، قال إنه عن الوجود لا يجب التكلّم البتّة. لكن هذا الحظر بدا لفاتيمو وكأنه عودة مُقنّعة للميتافيزيقا، ذلك أن المفارقة في طرح دريدا هي أن عدم التكلّم عن الوجود إما أن يُبرّر على أساس أنه موقف أكثر مطابقة لواقع يَستثنيه، نظرًا لغياب الوجود؛ أو أنه يُبرّر لكونه اعترافًا باستنفاد الوجود في تاريخ ثقافتنا؛ لكن هذا التاريخ يجب أن يُروى، وهذا بالتحديد هو تاريخ العدميّة كمصدر الهرمنيوطيقا والخيط الواصل لحل المشاكل التقليدية للفلسفة؛ وفي غياب هذه الرواية، فإن الافتراض الميتافيزيقي اللاواعي سيدوم مفعوله. فاتيمو يرى أن هذا اللاوعي، الضمني وربّما غير المقصود، للافتراض المسبق الميتافيزيقي هو الذي يفسّر اللاعقلانية النسبويّة التي عابها بعض النقّاد على تفكيكيّة دريدا؛ إذا لم تكن حكاية تاريخ انحلال الوجود، فإن التفكيكيّة تبدو، بحسب فاتيمو، مجموعة من البَراعات المفهومية التي عُهدت إلى العبقرية الفنيّة للمفكّك.

2. أخلاقيات الهرمنيوطيقا

إن الاعتراف بالاستتباعات العدمية للهرمنيوطيقا بدا لفاتيمو وكأنه السبيل الأقوم لنتخلّص من عموميّة فلسفة ثقافة تترنّح بين نسبوية ضيّقة وميتافيزيقا متعالية؛ إلاّ أن الوجه السلبي هو أن هذا الصنف من الفلسفة قد يفسح المجال لتصوّر العالم على شكل صراع تأويلات، وبالتالي الاقتراب من نموذج التمجيد النيتشوي لإرادة القوّة[1]. لكن هذا المنعرج لا يمكن أن يؤول إليه التيار التأويلي العدمي، لأنه يعترف بذاته كتأويل وبالتالي يتفادى فرض رأيه بالقوّة. ولا يمكن أن يُعزى هذا المنعرج السلطوي حتى لصاحب نظرية إرادة القوة، نيتشه، الذي في شذرة حول العدميّة الأوروبيّة، يفترض فيها أن في عالم العدميّة والصراع بين الضعفاء والأقوياء، حينما يُكشف عن

(1) ما بعد التأويل، ص 37.



الوجه الحقيقي للأكاذيب الميتافيزيقية، فإن النصر النهائي سيكون للمعتدلين الذين لا يَتمسّكون بمعتقدات متطرّفة، ويقبلون بالظرفي والمتحوّل[1]. إن تعاليم إرادة القوة النيتشوية شُوّهت وأُسيء تأويلها، حتى اعتُبرت دعوة للعنف، في الوقت الذي يتحدّث فيه نيتشه عن إرادة القوة كفنّ، وعلى الفنان كمُجرّب يعرف كيف يتجاوز المصالح المربوطة بصِراع البقاء[2].

قناعة فاتيمو هي أنه ليس هناك من علاقة عضوية بين العدميّة والعنف، لا بل إن المفعول المباشر للعدميّة هو حلّ وتفكيك القوى التي تُولّد العنف أو تبرّره. ويمكن حدس هذه الفكرة من خلال معرفة الدوافع الأصليّة للثورة الهايدغرية ضد الميتافيزيقا، والتي كانت في الأساس ذات طبيعة أخلاقيّة (أو أخلاقيّة - سياسيّة) أكثر منها نظرية، من حيث رَفضِها للميتافيزيقا لأنها فكر عنيف. والدليل على ذلك أن مشروع هايدغر في الوجود والزمان لا يرمي إلى البحث عن تمثّل للوجود أكثر تناسبًا من ذاك الذي ورثناه من الميتافيزيقا الكلاسيكية. وقد صوّب هايدغر في الوجود والزمان نقدًا لفكرة الحقيقة كمطابقة بين المقول الذهني والأشياء الخارجية، وبالتالي لكل تصوّر للحقيقة كوَصْف مُؤاتٍ وكامل للمعطى العيني. ولكن هذه العوامل كانت حاضرة حتى قبل الوجود والزمان إذ إن ضرورة إعادة التفكير في معنى الوجود تعكس التخوّف من عالم بدأ يتهيكل في صورة عالم التنظيم الشامل، نوع من النسق الميتافيزيقي المتحقّق، والذي بدا لهايدغر علامة على انتصار الذهنية الوضعانيّة الحاسبة، تتمظهر فيها النزعة الميتافيزيقية التي تعمل على اختزال الوجود في الشاخص والقابل للمراقبة. والنتيجة هي إما أن الوجود الإنساني، ذاكرته ومشاريعه، تصبح غير قابلة للتفكير فيها من جهة الوجود، أو يجب أن تُختزل هي ذاتها في حضور محض، قابلية للحساب، وتعاطٍ نفعي مع الموجودات.

بعد هايدغر واصل بعض الفلاسفة في التصدّي للميتافيزيقا كفكر عنيف، نذكر منهم في هذا الصدد إدورنو وليفيناس، حيث ركّزا من جانبهما على ضرورة الاحتراز من الميتافيزيقا، ليس باعتبارها خطأً نظريًا، وإنما كفكرٍ له استتباعات عنيفة: إما، كما

---

(1) نيتشه: إرادة القوة، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق المغرب 2011، ص 24. "من هم الذين سيَبينون عن قوّتهم في هذه الأزمة؟ إنهم المعتدلون، الذين ليسوا بحاجة إلى عقائد متطرّفة، أولئك الذين لا يسلمون بالمخاطرة وباللامعنى فقط، بل يحبون جزءًا كبيرًا منها. الذين يستطيعون التفكير من جراء ذلك أنهم مستضعفون: هم الأوفر صحّة، الذين يكونون في مستوى المصيبة الكبيرة وبالتالي لا يخشون المصائب، رجال متيقّنون من قوّتهم ويُشكلون القوة التي بلغها الإنسان، مفتخرين بذلك".

(2) جياني فاتيمو: ما بعد التأويل، م. س.، ص 38.



يعتقد إدورنو، لأن اهتمامها الوحيد بالماهيات المتعالية يجعلها تهضم حق الأفراد باسم الكلّي؛ أو كما يذهب ليفيناس، إلى أن الادعاء بالقبض على الوجود كشرط لملاقاة الفرد تفتح الطريق أمام انتهاك الفرديّة ذاتها.

بالنسبة لفاتيمو، إذا جمعنا بين الدوافع الأخلاقيّة لنقد هايدغر لفكرة الحقيقة كمطابقة، ومعارضته لاختزال الوجود في الحاضر المعطى، فإننا سنحصل على أقوى رفض للميتافيزيقا كفكر العنف. المسألة لا تتعلّق بجبروت الكلّي، كما تصوّر إدورنو وليفيناس؛ ليس بالضرورة أن يقود المفهوم الكلّي إلى انتهاك حقوق الفرد وبالتالي يُحتّم مجاوزة الميتافيزيقا، لأن من الهيّن على الميتافيزيقيين الردّ بأن حقوق الأفراد غالبًا ما تمّ تقريرها باسم حجج ميتافيزيقية كلّيّة، مثل نظريّات الحق الطبيعي[1]. الميتافيزيقا هي فكر عنيف لأنها فكر قطعي يختزل الوجود في الحاضر، في "الأساس الأخير" الذي لا يسعنا إلاّ أن نصمت أمامه أو نشعر بالإعجاب. إن مفهوم "الأساس الأخير" الذي مَثّل على مدار تاريخ الفلسفة الغاية القصوى للميتافيزيقا، والمقرّر بحسب أدلة ثابتة ونهائيّة، لا يترك مجالًا لتساؤلات إضافية، فهو سلطة عليا تُخرس الأصوات الأخرى وتَفرض نفسها من دون تفسير.

هل هذا التوصيف للميتافيزيقا مطابق للواقع؟ ما مدى صحّته وما الحجج المقنعة التي يمكن تقديمها لمصلحته؟ إذا علمنا معارضة فاتيمو لكل حقيقة ثابتة ونفوره من فكرة التأسيس النهائي التي تبدو له ميتافيزيقا مقنّعة، فإن الإجابة لا يمكن إلاّ أن تأتي بالسّلب. فعلًا، أن يكون فكر الأساس، يعني التأسيسيّة الميتافيزيقية، فكرًا عنيفًا، فهذا بالنسبة لفاتيمو ليس بالمعطى الموضوعي (*un dato oggettivo*) الذي يمكن البرهنة عليه بطريقة منطقيّة صارمة، بل هو نتاج سرد - تأويل لتاريخ الميتافيزيقا بحيث يمكن إدماج، من دون تناقض، سواء ما قاله إدورنو وليفيناس عن سلطة الكلي، أو أطروحة هايدغر من أن الميتافيزيقا هي مقدّمة للتنظيم الشامل، أو حتى الفكرة النيتشويّة من أن التأسيسيّة هي ردة فعل مفرطة ضد حالة انعدام أمانٍ مرّت وانقضت[2].

إن أخلاقًا تأويليّةً جديرة بهذا الاسم ليست شيئًا آخر غير إجابة الفكر عن العلاقة التي تربط الإنسان بالوجود كما تتشكّل في عصر الميتافيزيقا المكتملة، يعني في عصر صورة العالم الحديثة. ولهذا الغرض لدينا داخل التيار الهرمنيوطيقي ثلاث إجابات مختلفة: أخلاق التواصل (هابرماس وآبل)، أخلاق إعادة التوصيف (رورتي)، أخلاق الاستمرار (غادامير).

---

(1) ما بعد التأويل، ص 40.

(2) ن. م.، ص 41.



بالنسبة لأخلاق التواصل عند هابرماس وآبل فإن الاعتراضات التي يمكن أن تجابهها، حتى من وجهة النظر الهرمنيوطيقيّة، تتمثّل في ابراز استتباعاتها المثاليّة أي الذاتويّة أو حتى النزعة السّولبسية، المتقوقعة على الذات. ذلك لأنه من الصعب الثبات على الصيغة التأويليّة لكل تَجربةٍ حقيقيةٍ، ثم التنظير في الوقت نفسه لمثال الشفافيّة المطلقة في التّواصل البين ذاتوي. الصيغة التأويليّة الظرفيّة للحقيقة، أو بالأحرى نسبيّة الحقيقة، أصبحت عند فاتيمو حصان طروادة لرفض كل فكرة تأصيل أو بلوغ نتيجة نهائية، في أي مجال كانت، سواء علمي، أو أخلاقي، أو سياسي. فعلًا، مثال الشفافيّة، بالنسبة إليه، وكل محاولة لإجلاء الضبابية والتعتيم عن التواصل تتقارب بشكل خطير (نظريًّا) مع تصوّر الحقيقة كموضوعيّة مُتحقّق منها من طرف ذات محايدة، والذي يجد نموذجه في الذات الميتافيزيقيّة المتجسّدة أخيرًا في نموذج العالم الحديث[1].

النتائج النظرية التي تتمخّض عن هذا الطّرح لا يمكن إلاّ أن تبدو لفاتيمو كارثيّة: نظرية الفعل التواصلي يمكنها أن تشكّل مثالًا صارخًا لاستعمار العالم الحيوي من طرف صيغة معيّنة من الفعاليّة، الصيغة العلميّة - الوصفيّة، التي اتُّخِذَت خلسةً كنموذج. وليس في المجال النظري فحسب، رغم أن فاتيمو يقول إنه لا يدحض الاستتباعات العمليّة السياسيّة لخطاب هابرماس وآبل، بل حتى في المجال العملي يقدّم اعتراضات رهيبة: فكرة تواصل شفّاف، لا تشوبه أيّة ضبابية، يعني الحاجة الملحّة إلى صنف من الاختصاصيين (أعضاء لجنة مركزيّة، هرميّة كنَسيّة)، يقرّرون ما نوع التواصل النافع والصالح، وما نوع التواصل الضارّ والمشوّه. وهذا يعني فرض وصاية على المجتمع، والحدّ من حرية الأشخاص. إن الهرمنيوطيقا، بحسب فاتيمو، هي بمأمن من السقوط في هذه المخاطر لأنها بعد شلايرماخر تشكّلت على الوعي باستحالة الاعتقاد في أن الفعل التأويلي هو تماهي الذات مع الموضوع، أو اعتباره الآخر الذي يجب تأويله[2].

الوجه الآخر لعُملة أخلاق التواصل يتجلّى عند رورتي، وتحديدًا في نظرية إعادة التوصيف، حيث إنه ينطلق من فكرة أن الهرمنيوطيقا ترتكز على الاختلاف: لكي يتواصل الحوار يجب على طرفي لعبة التواصل أن يكون لديهما بالتّناوب قابلية إجراء تغيّرات داخليّة على النموذج المُتقاسَم، ولكن أيضًا وبالأخص اقتراحات لإعادة توصيف الذات والعالم المحيط، والتي بدورها تفرض مقاربة تأويلية، وليس فقط فعاليّة إبيستيمولوجية. وهذه النتيجة، حتى وإن لم يفصح عنها رورتي، تبني نوعًا ما نظريّة أخلاقيّة، تقرّبها بشكل أو بآخر من الأخلاق، التي يمكن التقاطها من كتابات

---

(1) ن. م.، ص 42.

(2) م. س.، ص 44.



فوكو المتأخّرة. الصراع من أجل الذاتيّة يتمظهر عند فوكو كحقّ في الاختلاف، في التغيّر، في النسخ والإعادة، في الميتامورفوز، كما أشار دولوز[1].

إن ما يجمع فوكو ورورتي هو أن المهمّة المناطة بالمؤوّل في عصر العدميّة لا تكمن في احترام لائحة القيم الموروثة والتقيّد بها، وإنما في اختراع لوائح قيم جديدة، أنماط حياة أخرى، حوادث أنظمة جديدة من الاستعارات للحديث عن العالم وعن التجربة الذاتيّة. كما لو أن التأويل عوض أن يكون في خدمة التّفاهم المتبادل، أصبح فعاليّة تخصّ ذات المؤوّل وحدها. اللحظة المهمّة بالنسبة لرورتي في شأن اقتراح توصيفات جديدة هي اللحظة الشعرية، أو الثورية (بمعنى ثورة المنهج عند كوهن)، أكثر من أي قدرة على تأسيس عينيّة تاريخية، والسّهر على استمرارية القيم. لكن في رأي فاتيمو طرح رورتي يبتعد عن طموح الهرمنيوطيقا، خصوصًا عن الاقتناع بأن التأويل هو تمفصل شيء مفهوم مسبقًا، أي الاستجابة لدعوة آتية من وضعية المقذوفيّة التي يوجد فيها الكائن، بحسب عبارة هايدغر[2]. هناك شكوك تحوم حول قدرة هذين الطرحين على تجاوز معوقات الميتافيزيقا، بالنسبة لفاتيمو في الجهتين نشهد عودة الطرح الميتافيزيقي، ووقوعًا لا واعٍ في مقولاته، سواء أخلاق التواصل التي تُعيد طرح بنية متعالية للعقل، أو فلسفة الجديد المتفرّد، عند رورتي، التي تخص العبقري الخلاق المنخرط في حماس حيوي للإبداع، المقصد الوحيد الذي يجعل من الحوار ممكنًا ومتواصلًا.

بين هذين الصنفين من الطرح الأخلاقي، فاتيمو يُرشّح غادامير؛ لأنه استشفّ فيه انسجامًا مع تطلع الميتافيزيقيا المناهض للهرمنيوطيقا، فضلًا عن جدارته بأن يعيد تأهيل فلسفة الممارسة. إن تألّق نظرية الأخلاق عند غادامير متأتٍ من كونها منفتحة على أغراض ومتطلّبات أخلاق التواصل وأخلاق إعادة التوصيف، من دون أن يصعّد منهما أو يجعلهما البعد الأوحد. ففي أخلاق غادامير هناك إقرار بمبدأ الحوار، من دون أن ينحرف إلى باراديغم الشفافيّة الكاملة، أما الجدّة وإعادة التوصيف فهو يجعل منهما خاصيّة مميزة لكل فعل تأويلي ينصبّ على راهن الإرث الكتابي، سواء تعلّق الأمر بنص ديني أو تشريعي، أو تاريخي. لكن هذا لا يعني الانفصال الدائم، لأن مؤلّف الحقيقة والمنهج يتبنّى حقيقة التجربة الفنية؛ انطلاقًا من نقد النزعة الاستيتيقيّة والوعي الاستيتيقي، الذي تظهر ملامحه في الانفصال وفي الثبوت اللاتارخي المتمثّل في صورة دون جوان عند كيركغارد. المهمة الأخلاقيّة بالنسبة إلى غادامير هي تحقيق

(1) م. س.، ص 45.

(2) م. س.، ص 47.



نوع من الأخلاقويّة الهيغلية، بمعنى إدماج التجارب الواحدة لكل شخص في سيرورة متواصلة لكينونة فردية، لا تقوم إلاّ على الانتماء إلى مجموعة تاريخية معيّنة، تعيش في اللّغة الخاصّة بها. المجموعة من جهتها ليست كيانًا مُغلقًا، ساكنًا في نقطة من المكان، ومعزولًا في لحظة تاريخية ما، بل تتحرك بتحرّك أفق التجارب الفردية المتراكمة والمتواصلة، وبالتالي فإن الوساطة التأويليّة لا تقف عند حد ما، بل هي متواصلة كما هي متواصلة قابليّة الترجمة، وقابليّة التناسب بين الثقافات.

فاتيمو يتقبّل نتائج الطرح الأخلاقي لغادامير؛ لأنه الأكثر انسجامًا مع المطلب الهرمنيوطيقي، والذي وفر لهذا التيار مكانةً خاصّةً في المسار الفلسفي الحديث. لكن يجب مواصلة الطريق الذي فتحه غادامير بإدماج بعض الاعتبارات الجديدة. إن فكرة الأخلاقية كإعادة تشكيل لا متناهية لتجارب متواصلة، بدت لفاتيمو مُعرّضة لخطر تصوّر أصالة الحياة أو العيش الكريم أو الفضيلة، وكأنها اندماج كلّي في مجموعة معيّنة تحتكر في ذاتها قيم الخير والفضيلة والجمال. هنا يكمن نوع من استعادة نموذج المثال الكلاسيكي لأخلاق - جماليّة كمصالحة متناغمة للفرد مع كلّ صالح فقط من حيث هو حضور متكشّف[1]. إن هذا الطرح لا يبعدنا كثيرًا عن الصيغة الحاسمة والقطعيّة التي يدّعيها الأساس الميتافيزيقي، والذي بالنسبة للهرمنيوطيقا، ينبغي حلّه والتملّص منه؛ لأنه أصل العنف ونسيان الوجود.

إن إعادة توجيه أخلاق الاستمرارية نحو وجهة عدميّة، هو الحل الوحيد لتفادي السقوط في هذا الخطر الذي من شأنه أن يخون أغراض الهرمنيوطيقا، ويحوّلها، في الوقت نفسه، إلى فلسفة ثقافة فضفاضة. ذلك أنه من السهل، على أساسها، مجابهة الأصوليّة ومحاجّتها، وكذلك التصدّي للنّزعة القبلية التي بدأت تبرز حديثًا، فهي ليست أكثر من مطالبات عُصابيّة متشنّجة لهويّات وانتماءات ضيّقة، تَردّ فعلها ضد التوسّع اللامحدود للآفاق التي يحملها عصر صورة العالم. وبدل ردّة الفعل المتخوّفة والعنيفة ضد انحلال الأسس عن طريق محاولة إعادة الهويات والانتماءات، المُطَمْئِنَة والمُقلِقة في الوقت نفسه، ينبغي بحسب فاتيمو تقبّل المنعرج الانفتاحي لما بعد الحداثة كفرصة للتحرّر من أسْر التأسيس الهُوَوي.

3. الهرمنيوطيقا ومُناصرة المستضعفين

لقد استحدث فاتيمو تيارًا فكريًّا سمّاه "الفكر الضعيف"، ولتصوير هذا الفكر انطلق من خاطرة لفالتر بنيامين (W. Benjamin) جاءت في أطروحات حول فلسفة

---

(1) م. س.، ص 49.



التاريخ، حيث يرى أن صمت المغلوبين يمكن تقريبه من صمت الوجود الذي ينصحنا هايدغر بالاستماع إليه على صدى أصوات الكينونة التي تستثيرنا من كل جهة[1]. إن النص الأساسي الذي عبّر فيه هايدغر عن خيار الصمت والاستماع جاء في حواراته مع الياباني كوكي في كتاب طرق اللغة (*Unterwegs zur Sprache*). الصمت في مقابل هيمنة القول العقلاني الذي فرض هيمنته على أوروبا منذ عصر التنوير. إن هيمنة عقل التنوير يحدّد لغتنا من حيث إنها ترتكز على "التمييز الميتافيزيقي بين الحسّي واللاحسّي" في الصوت والكتابة من جهة، وفي الدال والمدلول من جهة أخرى. إن المغلوبين الذين تحدّث عنهم فالتر بنيامين يُمكن الوصول إليهم من دون عناء، إذا تفكّرنا في الدوافع التي حرّكت هايدغر، منذ البداية، أي منذ الوجود والزمان، لمعارضة الميتافيزيقا. لقد تم إسكات المستضعفين من طرف الميتافيزيقا؛ لأنها اتُّخِذت كقاعدة للعقلنة التقنية - العلميّة الشاملة، والتي بالنسبة لهايدغر الوجود والزمان هي الشرّ الذي يجب محاربته، لكي نتمكّن من تذكّر الوجود. ورغم أن هايدغر لم يجعل من هذا النقد للتقنية وللميتافيزيقا، حاملها النظري، مَطيّة لنقد اجتماعي، فإن المنعرج الفكري الذي حدث له في الثلاثينات، وقد أشار إليه في الرسالة عن الإنسانويّة، لا يفهم إلاّ على أساس أن الأصالة الواردة في الوجود والزمان لها علاقة وطيدة بالحدث، الذي ليس هو مسألة تخصّ الفرد، ولكنه حامل لملامح ثورة شاملة[2].

المهمّ بالنسبة لهايدغر هو أن الإنسان لا يمكنه تجاوز محدوديّته، وهو موضوع في نقطة حرجة تمنعه من قولبة العالم وحصره في صورة مكتملة وموحّدة، أو وصفه بلغة عقلانية شفافة. ومع ذلك فإن هايدغر لم يصل إلى العدمية المكتملة، ولم يتماهَ أو يتبنّى عدميّة نيتشه. اعتبر العدميّة خطرًا على الميتافيزيقا، رغم أنه أكّد مرارًا على ضرورة تجاوزها أو على الأقل التخلّي عنها، لأنها هي أساس العالم التقني المنظّم. إنّ عدم تماهيه مع عدميّة نيتشه المكتملة مردّه، بحسب فاتيمو، هو تواصل الحنين الميتافيزيقي عنده، عدم قدرته على التخلّي النهائي عن الوجود كأساس ثابت. التعبير الصريح عن حنينه هو إصراره على الإنصات للسكوت (*l'ascolto del silenzio*). ماذا يمكن أن يكون التكلّم الأصيل عن اللغة؟ "السكوت الأصيل عن الصمت"، يكتب هايدغر في طرق اللّغة. أمام هذه التخريجات الغامضة، يعلّق فاتيمو أنه يمكننا أن نرفض تسميتها تصوّفًا، لكن في الواقع هي شيء شبيه جدًّا بما كان قد استهجنه هايدغر.

---

(1) G. VATTIMO, Della realtà. Fini della filosofia, Garzanti, Milano 2012, p. 208. فاتيمو: في الواقع. غايات الفلسفة، ميلانو، 2012، ص 208.

(2) في الواقع، ص 2009.



الفكر الضعيف، يقول فاتيمو، ولد من رحم هذه الاعتبارات الهايدغرية، لكنه أكثر جذرية، من حيث إنه مقتنع بأن العدميّة ليست الخطر الأكبر على الوجود، بل هي مصيره الأصيل، يعني حلّه كأساس موضوعي.

الإشكالية التي يريد الفكر الضعيف الإجابة عنها، بأسلوبه الخاصّ، هي كيفيّة إيجاد طريقة لتذكّر الوجود من دون الوقوع في متاهات التصوّف. يجب الاستئناس بأطروحات هايدغر والرجوع إلى المقاصد الأصليّة لفلسفته. نحن نريد الخروج من الميتافيزيقا، يقول فاتيمو، لا من أجل حيازة فكرة عن الوجود أكثر أصالة وأكثر تطابقًا مع ماهيّته الحقيقيّة. نحن لسنا بحاجة إلى أي أنطولوجيا أساسيّة، ننتفض ضد الميتافيزيقا؛ لأننا نعثر فيها على قاعدة التنظيم الكلّي للعالم، والتي في داخلها لا نستطيع حتى أن نسمّي أنفسنا موجودات. والميتافيزيقا، بنظيرها العملي - السياسي للتنظيم الشامل، هي التي تُسكتُ أفق الحقيقة (الأليثيا)، وهي التي تمنعنا من الاستماع إلى الصمت، الذي على صداه فقط يمكن نَحْت وإسماع كلمات اليومي، والتي ليست بالضرورة غير أصيلة في ذاتها، لكنها كذلك إن لم توضع في علاقة مع الانفتاح الوجودي.

والحال أن بالنسبة لهايدغر حتى عدم الإصغاء لصمت الحقيقة ليس هو بالمعطى الطبيعي، كما جاء في محاضرة الزمان والوجود، ذلك أنه مثلما أن الحقيقة هي كشفٌ له طبيعة الحدث، هكذا أيضًا "حدث" حتى عدم الإصغاء إليها في صمتها، يُضيف فاتيمو[1]. فعلاً، يَحدث أن تُنسينا الميتافيزيقا الأفق الأنطولوجي الذي يجعل الموجودات ممكنة، والتّصرّف اليومي معها ممكن، ولذلك فإن الصمت الذي ينبغي أن نكون قادرين على الاستماع إليه بالتملّص من المفعول المتولّد من الضّجيج الميتافيزيقي، هو نتيجة صمت ما.

كيف نصل بين أطروحة فالتير بنيامين عن العنف المُسلّط على المغلوبين والمستضعفين، وبين انعدام أي مقاربة لهايدغر بخصوص موضوع العنف؟ بالنسبة لفاتيمو، صحيح أن هايدغر لم يُجابه هذه المسألة من وجهة نظر فلسفيّة، ولكن يمكن اشتقاقها من فلسفته والوصول إليها عن طريق مفهوم الاسكات، ومن خلال الأمر القاهر - للمبادئ الأولى، عن طريق التصوّر الميتافيزيقي التقني للوجود كمعطى موضوعي؛ بحيث تُترك للكينونة الإنسانية فقط إمكانيّة التعجّب أمام "جِدّتها" والشعور بالطمأنينة والراحة، ولكن في الوقت نفسه الشّعور بالتهديد من خلال قوّتها الضاغطة.

إن الإحالة على فالتر بنيامين، رغم عدم وجود أي قرابة بينه وبين هايدغر وخصوصًا بعد مواقفه السياسية المُربكة، له بالنسبة لفاتيمو مبرّراته العمليّة. ذلك أن الصّمت الذي يدعونا هايدغر إلى الإصغاء إليه لا يعني تغييب العامل الاجتماعي أمام صعود التقنية

---

(1) في الواقع، ص 214



والعقل الحاسب، وإنما، بحسب تأويل فاتيمو، يعود إلى قراره الشخصي بالابتعاد عن السياسة وذلك بعد الانزعاج وخيبة الأمل من الخيار النازي[1].

فاتيمو لا يروق له التوقّف عند هذه المواضيع، فهي من باب المحاسبة التفتيشيّة التي أقامها فيكتور فارياس على التزامات هايدغر السياسيّة، لأن منهج فاتيمو في تناول مؤلّفات هايدغر هو التمعّن في مقاصدها هي، وليس في المقاصد العلنيّة للكاتب. نحن، يقول فاتيمو، لا نَنقاد إلّا إلى مقصد العمل ذاته، ابتداء من الوجود والزمان الذي لا يمكن قراءة مصارعته المتحمّسة للميتافيزيقا على أساس أنها استجابة لحاجة نظريّة، أي تأسيس أنطولوجيا أدبيّة، بل إلى حاجة أخلاقية عملية. وعن طريق هذه القراءة المقاصديّة فإن فاتيمو يؤوّل الوجود والزمان على أنه الطريقة التي اختارها هايدغر للتماشي مع احتياجات روح الطليعة في العشرينات من القرن الماضي، كان يبحث عن مسلك لمقاومة التسطيح الشامل، والتصدّي لمحاولة مَسخ المجتمع وتحويله إلى ماكنة كبيرة للإنتاج، وهي العناصر التي أصبحت في ما بعد الموضوع الأساسي لمدرسة فرانكفورت.

إن السكوت الذي تمنعنا الميتافيزيقا من الإنصات إليه، لا شيء أكثر، يُعيد فاتيمو، من صمت المغلوبين الذي تحدّث عنه فالتر بنيامين في أطروحات حول فلسفة التاريخ، حيث يُبرهن هذا الأخير على أن الثوريين يَستلهمون مثالهم من "صورة الأجداد المَقموعين (المستعبدين) وليس من مثال الأحفاد المُحرَّرَين". وهذا في رأي فاتيمو يأخذنا مباشرة إلى التصوّر الهايدغري للفكر (Denken) كذِكْر (Andenken) والذي هو أيضًا شُكر ورأفة. أن تستمع لصمت المستضعفين المغلوبين ليس هو وسيلة تاريخانيّة لتكوين صورة أكمل وأصدق عن الماضي، بل تأخذ عند فالتر بنيامين شكل "وثبة نَمِرٍ" تُدرك تواصل التاريخ بالتقاط لحظة من الماضي كمُركّز كثيف لحاضر إسكاتولوجي. كيف لا نتذكّر حتى في هذه الأمثولة، يقول فاتيمو، التزمن المُعاش بأصالة الذي كان دائمًا مدار فكر هايدغر؟

4. الهرمنيوطيقا صديقة الدين

فاتيمو يرى أنه بتطوير الاستتباعات العدميّة لمقدّماتها، فإن الهرمنيوطيقا تقابل الرحمة (*caritas*)، وهي الشفرة الحاملة للتراث الديني الغربي[2]. وقد بدا له هذا الأمر كطريقة، ربما أكثر جذرية، لملاقاة التاريخانيّة الذاتيّة الواقعيّة، أي الانتماء إلى الحداثة.

الهرمنيوطيقا تنتمي إلى الحداثة من حيث إنه فقط على أساس الاستهلاك العدمي

---

(1) م. س.، ص 215.

(2) ما بعد التأويلية، م. س.، ص 53.



لمبدأ الواقع، يمكنها أن تُرسي أسس حقيقته، أي حقيقة الواقع، والتي تتلخّص في قولة نيتشه: "ليس هناك وقائع، هناك تأويلات". لكن الحداثة، يقول فاتيمو، هي وليدة التراث الديني الغربي؛ بداية كعَلمَنة لهذا التراث. فعلًا الهرمنيوطيقا تبدو أنها ليست فقط استتباعًا منطقيًّا للعلمانيّة الحديثة وفلسفتها، التي هي انحلال ميتافيزيقا الموضوعيّة، بل عامل حاسم في كسر الوحدة الكاثوليكيّة لأوروبا، الذي لعب فيه منهج قراءة الكتاب المقدّس دورًا محوريًّا، وذلك من خلال المبدأ اللوثري "الكتاب فقط (*sola scriptura*)"، إضافة إلى التأويلية العقلانية التي دشنها إسبينوزا وواصلها فلاسفة التنوير.

لقد أخذت الهرمنيوطيقا الحديثة مسارًا جديدًا، وتخلّت عن التصلّب العقلاني في مباشرة النصوص الدينية. ومن وجهة نظر منهجيّة، الهرمنيوطيقا، بحسب فاتيمو، لكي تغدو نظرية أدبيّة في التأويل؛ يجب أن تتوقّف عن التماهي مع سلسلة من القواعد الصّلبة لفهم صنفٍ خاصٍّ من النصوص، وتعترف بأنها مجرّد تقنية، تابعة وإجرائيّة، نطاقها يعتمد كليًّا على الحجم المعطى للنصّ. من وجهة نظر تاريخيّة، الهرمنيوطيقا الحديثة تطوّرت على أساس عقلاني؛ بعيد عن تحديدات الدين، بحيث يمكن اعتبارها صيغة من صيغ حركة العلمنة التي ميّزت الحداثة[1]. وهذا التطوّر العلماني يطرح اشكالية أمام فاتيمو؛ لأنه يمثّل حاجزًا أمام أي عودة للتراث الديني، أو قراءة ليّنة ومتفهّمة لنصوصه. لكن الوساطة الهايدغرية يمكنها أن تُزيح هذا الحاجز، ذلك أن الرّبط الوثيق بين التزمّن وتاريخيّة الكينونة يسمح بتحرير الهرمنيوطيقا من عبء هذا النموذج المنهجي. المقاربة الهرمنيوطيقية ترى أن تاريخ الحداثة هو تاريخ هيمنة تصوّر عِلموي للحقيقة، وبالتالي تاريخ التجذّر المستمرّ للتنوير. هذه السيرورة، التي لم ينجُ منها؛ لا شلايرماخر ولا ديلثاي، يقول فاتيمو: أفقدت العلماء طوال حقبة تاريخية الوعي بالصّيغة التأويليّة لكلّ معرفة، وبالتالي لكل حقيقة[2].

لكن الهرمنيوطيقا تجاوزت، مع هايدغر وغادامير، الحظر العقلاني التنويري، وأبدت بالأساس موقفًا متعاطفًا وصديقًا إزاء الدين (amichevole nei confronti della religione)، فضلًا عن الاستفادة من إنجازات فلسفة ما بعد الحداثة بخصوص نقطة محوريّة، نعيدها للمرة العاشرة على لسان فاتيمو، ألا وهي التخلّي عن فكرة الحقيقة كتطابق بين القضيّة والشيء، تطابق مكتمل قابل للتحقق منه تجريبيًّا. ومتى رُفضت هذه النظرة الواقعية للحقيقة فإن مشروعيّة النفي العقلاني، التجريبي والوضعاني،

(1) م. س.، ص 54.

(2) م. س.، ص 55.



وحتى المثالي والماركسي، لإمكانيّة التجربة الدينيّة، ستُقوّض، لا بل في رأيِ فاتيمو، سيتم القضاء على جذور الحجج التي قدّمتها الفلسفة لمصلحة الإلحاد (a favore dell'ateismo)[1]. وهذا التعاطف الهرمنيوطيقي مع الدين ليس بالأمر العرضي، وإنما ثاوٍ في سيرورة الفلسفة التأويليّة منذ أن قضى هايدغر على المثال الميتافيزيقي للحقيقة كمطابقة، وبفضله انفتحت الهرمنيوطيقا حتى على تعابير أخرى، مثل الأسطورة، بشكل مستقل عن أي مبرّر تاريخاني على الطراز الهيغلي. فاتيمو يَسعد لهذا التحوّل الذي شهد اكتساحًا لاستعمال عبارات ومصطلحات مشتقّة من قاموس الموروث الأسطوري والديني للغرب، اعتراضه الوحيد هو أن هذا الاستعمال أُنزل في غير محلّه أحيانًا، أو خارج سياقه الأصلي من دون أي إسناد نظري صريح.

وليس من المستبعد أن ينعكس هذا الانفتاح التأويلي على تصوّر الهرمنيوطيقا في حد ذاتها، حيث تُختزل غالبًا في صورة فلسفة "سلبيّة"، أي فكر يُحرّر منظومة الخطابات الميثولوجيّة والدينيّة والشّعريّة من عوائق العقلانيّة العلمويّة. لكن بالنسبة لفاتيمو الإشكالية هي أننا هنا أمام خيار بين نوعين من التعدديّة يمثّلان صدًى للتراث الفلسفي والديني للغرب: بين "الوجود يقال على عدة نَواحٍ[2]" لأرسطو، وبين "كلّم الله آباءنا بلسان الأنبياء، الذين نقلوا إعلانات جزئيّة بطُرُقٍ عديدة[3]" للرسول بولس. الرّهان الأول يقودنا إلى الفكرة الأرسطية للجوهر، الثاني إلى حدث متفرّد (تَجسُّد ابن الله)، بين هذين القطبين تتنزّل مسألة العلاقة بين الهرمنيوطيقا والتراث الديني، ولكن أيضًا بصفة أدبيّة المعنى الفلسفي الذي تضطلع به الهرمنيوطيقا. فاتيمو يقبل بتعدّد معاني الوجود الأرسطية مجرّدة من حمولتها الميتافيزيقيّة، أي من علاقة التناسب بين الجوهر والأعراض، يعني رفض التراتبيّة الوجوديّة. وهذا في النهاية هو المعنى العدمي الذي يريد أن يُضفيه على الهرمنيوطيقا، من حيث تلقيح أو "عدوى (contaminazione)" التعدّدية الأرسطيّة بالتاريخانيّة البُولْسيّة، أو قراءتها في إطار تاريخ الوجود، كتاريخ إضعاف بُنَاه القويّة.

وهذا التلقيح الفكري بالنسبة لفاتيمو، هو نوع من التّناسب (*una analogia*)، يُمكن تشبيهه، بل فاتيمو هو الذي يُشبِّهُه بـ"انزلاقٍ مَجَازي" (*uno scivolamento metaforico*)، مبرّر على أساس تحرير الهرمنيوطيقا للمجاز من عُبوديّة أحاديّة المعنى. في هذه الحال يحق لنا أن نعتبر لقاء الأخلاق الهرمنيوطيقيّة مع مبدأ الرحمة

---

(1) م. س.، ص 56.

(2) أرسطو: الميتافيزيقا، 1003أ 33.

(3) بولس: الرسالة إلى العبرانيين: 1: 1-2.



المسيحي وجهًا من وجوه هذا الانزلاق؛ فهي لا شيء أكثر من التجاء النّثر الفلسفي إلى صور دينيّة - شعريّة أصبح ممكنًا جرّاء تحرير الفكر من مثال الموضوعيّة. فاتيمو لا يخفي وجود تناقض في هذا الجمع، وهو نفسه يشير إلى ذلك، لكن يعزوه إلى فكرة الهرمنيوطيقا كذهنيّة شاملة تحوي في ذاتها أطروحات مختلفة ومتناقضة. ذلك أنه في الوقت الذي تُقرّ فيه بتاريخيّتها التكوينيّة، فإن الهرمنيوطيقا تزعم أنها تفكّر في تاريخيّتها تلك طِبقًا لنموذج تعتبره منتميًا إلى تاريخها، ومع ذلك تتقبّله بحرّية كأداة مفهومية في متناولها وقابلة للاستخدام "من دون استتباعات" إضافية، ومن دون مسؤوليّة خاصّة[1]. إشكالية فاتيمو، بعبارة أخرى: هل بالإمكان التحدّث عن ملائكة، ثالوث مقدّس، تجسّد، خلاص، من دون التساؤل عن كيفيّة التعامل مع المعنى العقائدي لهذه المصطلحات داخل التراث الذي مَرّره إلينا؟

الهرمنيوطيقا المطعّمة بالعدميّة التي انتهجها فاتيمو لا تنفي هذه الإمكانيّة، لا بل تجعلها شرطًا أساسيًّا لاستمرارها في الوجود. إن الهرمنيوطيقا، يقول فاتيمو، لا يمكنها أن تجد معناها الأصيل كأنطولوجيا عدميّة إلاّ إذا استعادت الرابط الجوهري، المتأتي من مصدر ما، الذي يربطها بالتراث الديني اليهودي - المسيحي؛ بما هو تراث مُكوّن للغرب[2]. "بعبارة أخرى: الهرمنيوطيقا الفلسفية الحديثة وُلِدَت في أوروبا، ليس فقط لأن ثمة فيها دينًا كتابيًّا يُركّز الاهتمام على ظاهرة التأويل؛ بل لأن هذا الدين يتّخذ كقاعدة فكرة التجسّد الإلهي، التي تتصوّره كإفراغ (*kenosis*)، انتقاص، والذي نترجمه نحن بـإضعاف[3]". إن الغرض من تأكيد فاتيمو على فكرة التجسّد هو حلّ إشكاليّة العلاقة بين أرسطو وبولس، بين تعدّد معاني الوجود الموحّد في مقولة الجوهر، وتعدّد النبوات عبر التاريخ الخلاصي. هناك في تاريخ الفلسفة من استبدل أرسطو ببولس، مثل فكرة الآوفهيبونغ (*Aufhebung*) الهيغلية، التجاوز الديالكتيكي، بمعنى الحذف (النّسخ)، والاحتفاظ في الوقت نفسه بالرسالات السابقة. من هذه الزاوية فإن يسوع المسيح لا يُكذّب رسالة الأنبياء السابقين، لكنه يكشف معناها الحقيقي، ويُظهر حدودها، يجعلها غير جوهريّة، لا راهنية "حقيقتها تتمثّل فقط في أنه حقّقها هو عن طريق حياته وكشفَها بتعاليمه[4]". لكن بالنسبة لفاتيمو هذا المشروع غير مقبول لسببين: الأول لأنه يعيدنا إلى الحقيقة كمطابقة، ويرجعنا إلى الميتافيزيقا

(1) فاتيمو: ما بعد التأويلية، م. س.، ص 59.

(2) م. س.، ص 60.

(3) م. س. ن.

(4) م. س. ن.



الموضوعاتيّة، والتي لا تتماشى مع تاريخانيّة الهرمنيوطيقا، والثاني لأن تصوّر الحقيقة هذا يسدّ الباب أمام أي "اجتهاد" تأويلي، ومن شأنه أن يخلق طبقةً من الرجال مالكي مفاتيح الكتب المقدسة، وهم الوحيدون القادرون على القيام بالمهمّة التأويليّة.

لكن بجانب هذه النظرة الدوغمائيّة - الانضباطيّة لمسألة الوحي هناك تراث آخر منفتح، تراث يسمّيه فاتيمو "جواكيني" نسبة إلى الراهب جواكينو دا فيوري (Gioacchino da Fiore) أصيل كالابرياء. لقد تحدّث عن حقبة ثالثة في تاريخ الإنسانيّة وسيرورة الخلاص، سمّاها "مملكة الروح" (بعد مملكة الأب الخاصّة بالعهد القديم، ومملكة الابن، العهد الجديد) يتجلّى فيها باستمرار المعنى الروحي للكتاب المقدّس، والرحمة تأخذ مكان الانضباط الطّقوسي. هذه مجرّد ملاحظة من طرف فاتيمو؛ لكي يشير إلى إمكانيّة أخرى لمقاربة الكتب المقدّسة، من دون الاعتماد الكلّي على رجال الدين الذين يحتكرون تأويلها. وهي تتماشى في نهاية المطاف مع بعض تلميحات شلايرماخر، الذي حلم بدين يملك كل واحد فيه إنجيله الخاصّ، أو أمنية نوفاليس بقيام مسيحية خالية من العقائد المتشدّدة، أو الانضباط الطقوسي الصّارم. لكن هذه الانفتاحات المتأخّرة لم تؤخذ في الاعتبار، ووقع تغييبها وتهميشها لمدة طويلة. والسبب في ذلك بحسب فاتيمو؛ هو التحالف بين قطبين متنافرين، لضرب حصار ضدّها: العقلانيّة التنويريّة المعادية للدين، وصرامة السلطات الكنسيّة[1].

إن الاعتراف بانتماء الهرمنيوطيقا للتراث الديني الغربي يعني الالتقاء بإشكاليّات إعادة التأويل لمعنى المسيحيّة في واقع الثقافة الحاليّة، والتفكّر النقدي في بُعدها الأخلاقي، وإلزاماتها الطقوسيّة المشطّة. الهرمنيوطيقا بحسب فاتيمو لها ما تقوله بشأن سيرورة العقيدة المسيحيّة، حيث إن "أسطورة" التجسّد والصّلب لا تقف بانتهاء الحياة الأرضيّة ليسوع، ولكنها تستمرّ بنزول الروح القدس، وبتأويل الوحي من طرف مجموعة المؤمنين[2].

إن استمرارية الوحي، في نظر فاتيمو، ليس هو بالأمر الفاضح؛ لأن الوحي في حدِّ ذاته لا يكشف عن حقيقة موضوعيّة تامّة وكاملة، وإنما يتحدّث عن سيرورة في تقدّم مستمرّ[3]. وهذا الأمر يمكن أن نحدسه من خلال العلاقة التي أرساها يسوع مع أنبياء

(1) م. س.، ص 62.

(2) م. س. ن.

(3) G. VATTIMO, Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa, Garzanti, Milano 19993, p. 43. فاتّيمو: الاعتقاد في الاعتقاد. هل من الممكن أن يكون المرء مسيحيًّا رغم الكنيسة؟ ميلانو (1999)3، ص 43.



العهد القديم؛ فهو يقدّم نفسه على أنه التأويل الأصيل للنبوّات، ولكنه قبْل أن يغادر أتباعه، وعدهم بإرسال الروح الحقّ كي يواصل في إرشادهم وتعليمهم، وهذا في رأي فاتيمو يعني "تواصل تاريخ الخلاص عن طريق إعادة تأويل مضمونٍ تعاليمه[1]".

الخلاص، في رأي فاتيمو، لا يتمثّل فقط في الإنصات والفهم والتطبيق لتعاليم الإنجيل، وإنما أيضًا وبالأخصّ يتحقّق في مقاربة هرمنيوطيقية دائمًا أكثر "حقيقيّة" للكتب المقدّسة، اهتداء بالعلاقة الجديدة التي أرساها يسوع مع العهد القديم: "سمعتم أنه قد قيل... أمّا أنا فأقول لكم"، وخصوصًا "لن أسمّيكم عبيدًا... وإنما أسميكم أصدقاء (يوحنا 15: 15)". إن أقوال يسوع هذه تعبّر بحسب فاتيمو عن منعرج حاسم في تاريخ الخلاص، ذلك لأن الإله خرج من تعاليه وترفّعه على مخلوقاته واتّخذ أدنى مستوى في سلم الوجود، وهذا من شأنه أن يكذّب حكمة العالم "أي الأحلام الميتافيزيقية للدين الطبيعي؛ التي تفكّر في الإله على أنه المطلق، القدير، المتعالي: أو "الوجود (الميتافيزيقي) الواجب بذاته"[2]. لكن المسيحية في نظر فاتيمو تجاوزت هذا الطّرح وشقّت طريقها نحو العلمانيّة بالحلّ التدريجي لكل مقدّس طبيعي، وهذه هي الماهيّة الذاتيّة للمسيحيّة.

على أساس دخول الحقبة الرّوحيّة التأويليّة التي تحدّث عنها جُوَاكِينُو؛ يمكن أن تبرز مقاربة معقولة لمسائل ومماحكات بين مجموعة المؤمنين والسلطات الكنسيّة، خصوصًا الكاثوليكيّة منها، حول نقاط خاصّة من الأخلاق والعقيدة. فاتيمو كفيلسوف لا يقبل أية سلطة متعالية على سلطة الهرمنيوطيقا، ولا يرضى بأن تُقلّص حرية المقاربة الشخصيّة للكتب المقدسة، ولذلك فهو يشنّ حملة ضد الإكليروس ويقول إن الهرميّة الدينيّة تزعم امتلاك المعنى الأصيل للرسالة المسيحيّة، وتقف ضد أي تفسير يبدو لها وكأنه خارج عن القوالب المَوروثة، أو أكثر مرونة وانصياعًا للنزعة العلمانيّة. لكن، لماذا التّخوّف من العلمانيّة؟ أليست العلمانيّة هي منعرج حتمي مُسجّل في مصير المسيحية ذاتها؟ إن فكرة الكينوزيس (*kenosis*)، من حيث هي إفراغ الله ذاته من القدرة المَاحقة، ونزوله إلى مستوى البشرية الضعيفة، هي في نظر فاتيمو الحامل الأخلاقي لعلمانية المسيحيّة. الإنسان المؤمن لا ينبغي عليه أن يَخشى العلمانيّة أو يعاديها؛ لأنها حدث وضعي ايجابي يسمح بالتخلّص من البنى التقديسية للمجتمع، ويُوفّر السّبل للمرور إلى أخلاق مستقلّة بذاتها، تؤمن بعلمانيّة الدولة، وتستفيد من التقنيّات التأويليّة لبنود العقيدة وشرائعها، أقل تصلّبًا وحَرْفيّة من التأويلات الرسميّة.

---

(1) فاتّيمو: الاعتقاد في الاعتقاد، ص 43.

(2) م. س.، ص 44.



ولا ينبغي أن يُنظر إلى العلمانيّة على أنها تقليصٌ للوعي الديني، أو ترك نهائي للمسيحيّة، وإنما هي التحقّق المكتمل لها، والفرصة الوحيدة للتخلّص فقط من التديّن الطبيعي الذي يتصوّر الإله على أنه كينونة مطلقة، متعالية وانتقامية.

الهرمنيوطيقا، كفلسفة لا ميتافيزيقية ذات طبيعة تأويليّة للحقيقة، وبالتالي أنطولوجيا عدميّة، لا يمكنها أن تكون ما هي عليه إلاّ إذا كانت الوريثة الأصليّة للتجسّد الالهي المسيحي. ولتدعيم رأيه هذا فإن فاتيمو يعود إلى استاذه، الفيلسوف لويدجي باريسون (L. Pareyson) الوحيد، بحسب رأيه، الذي وفّر الأدوات المفهوميّة للتفكير في هذا الشرط، حيث تصوّر الفلسفة على أنها هرمنيوطيقا التجربة الدينية، والتي يدعوها، من دون قصدية الحط من قيمتها، بأسطورة التجربة الدينيّة. الفلسفة بالنسبة لباريسون لا يمكنها إلاّ أن تفكّر في تجربة تعالٍ، تجربة لا تُعطَى إلّا في شكل أسطورة، يعني كحضور رمزي للغيب في الشّاهد، للإلهي في المنظور[1]. هذا الحضور أخذ في المسيحية شكل تجسّد الله في يسوع المسيح، فهو الوحيد، أعني يسوع الذي جعل ممكنًا كل تمظهر للإلهي في الرمز (رمز بالمعنى الشيلينغي، في تعارض مع الاستعارة، يعني الحضور المكتمل للمدلول في تمظهره الحسّي). المسيح لا يُبطل أساطير وقصص الآلهة الزائفة الكاذبة، بل يفتح الباب أمامها، ويجعلها لأوّل مرّة قادرة على الدلالة على الإلهي. لقد استخدم فاتيمو في هذه القضية مقدّمات أستاذه باريسون، وعوضًا عن الرمز استعمل مصطلح المجاز، ولكنّ النتائج التي استخلصها غير موجودة في نصوص باريسون، وهي في غاية الأهميّة؛ لأنها تخصّ علاقة المسيحيّة بالأديان الأخرى. المسألة المحوريّة لا تتعلّق بإعادة تقييم الأساطير العتيقة باستخدام الإنجيل، وهو أمر مفارق في حدّ ذاته، بل في إعادة التفكير، بصورة ملموسة، في علمانية المسيحية على شكل تحرير الأساطير، ليس العتيقة فقط، ولكن تلك الخاصّة بالأديان الأخرى. لقد اضطرّت المسكونيّة المسيحيّة للتعامل معها بكثافة مع بروز الحداثة، وبسبب هذه الحداثة أصبح غير مسموح لها بأن تَستمرّ في التصرّف معها بوصفها أخطاءً؛ لأن باب الاعتقاد الذاتي في امتلاك الحقيقة الميتافيزيقيّة الوحيدة والموضوعيّة المكتملة قد أغلق. إن التحرّر الشامل الذي يراه فاتيمو يتحقّق بواسطة تجسّد يسوع، أي الكِينُوزيس، انحدار الإله إلى مستوى إنساني، وتخلّيه عن صفاته المتعاليّة، لا يمثل حقيقة ميتافيزيقية ثابتة، وإنما رواية لموروث ديني يحمله في كينونته، ولم يختر التموقع فيه ما قبليًا. إن قضية المسكونيّة لا تَهمّ فقط الجانب اللاهوتي من التعاليم المسيحيّة، ولا تختصّ فقط بوضعيّة الكنيسة، وإنما تلتصق أيضًا بالهرمنيوطيقا كفلسفة الحداثة، وهي صيغة أخرى

---

(1) فاتيمو: ما بعد التأويلية، م. س.، ص 68.



للمسألة الأصليّة: استقلال الهرمنيوطيقا بذاتها، وعدم اختزالها في مجرّد فلسفة تعدّدية للثقافة (filosofia pluralistica della cultura) ذات منحًى نسبوي، وفي النهاية تافهة.
إن مسألة المسكونيّة، يقول فاتيمو، تربط على نحو حاسم موضوع شمولية الحقيقة الفلسفية بمصير الغرب (il destino dell'Occidente)[1]. الحلّ الذي ارتأته الهرمنيوطيقا في نسختها الكلاسيكيّة لمسألة شموليّة الحقيقة مُصاغ طبقًا لمقاربة نقد ملكة الحكم لكانط، حيث إن الفيلسوف التأويلي يَعرض أطروحاته ليس على أساس برهان، وإنما تقريبًا على شكل حُكم ذَوْقي شموليّته تتحقق كنتيجة لإجماع هو دائمًا عرضيّ ظرفي وقابل للتوسّع. هذا النموذج التأويلي للحقيقة، وإن كان مناسبًا على المستوى النظري، فهو غير قادر على تفادي الوقوع في الاستيتيقيّة المشطّة، وبالتالي الانزواء عن الواقع التاريخي والاجتماعي؛ حيث الحكم يُطلق ويُقترَح على إجماع الآخرين. الحل الأقوم بالنسبة لفاتيمو هو الأخذ من الطرفين: الجانب الاستيتيقي للحقيقة، وهو ما نادى به غادامير في الحقيقة والمنهج، حينما تكلّم عن حقيقة الفنّ، وفي الصيغة الجماليّة لإعادة التوصيف عند رورتي، وهما يؤكّدان تعدّد النظرات للعالم؛ باختلاف الأزمان والأماكن والمجموعات، مع إدماج المنظور الكلّي الذي يتمظهر في عالم التعاليم الدينيّة والمؤسّسات الكنسيّة.

---

(1) م. س.، ص 70.



النّـصّ والتّـأويـل
دراسـةٌ فـي منطـق الفهـم

د. مصطفى الغرافي[1]

(1) باحث في البلاغة وتحليل الخطاب، المغرب.




مكتبة
الفكر الجديد

تمثّل النّصوص والخطابات، على اختلاف أشكالها وأصنافها، إنتاجًا رمزيًا متعدّد المستويات والدلالات. ما يجعل أفق القراءة والتأويل يمتد شاخصًا أمام القارئ المتمرّس الذي تحصّلت له معرفة دقيقة بكيفيّة تكوّن النّصوص وتشكّل الخطابات. ولذلك حظي التأويل بمكانة مركزية ضمن سيرورة القراءة والفهم لكونه يقوم بوظيفة التوسّط بين أداة التمثيل وموضوعاته، حيث تتعدّد التأويلات وتتنوّع بحسب مصالح المؤوّل وحاجاته. فـ"التأويل ينبثق من حركة الإحالات التي تولّدها العلامة لكي ينتشر في كل الآفاق معانقًا كل الحاجات التي تفرزها الممارسة الإنسانيّة، فكل حاجة من الحاجات الإنسانية تفترض تمييزًا دلاليًا يستجيب لمضامينها. فما التأويل، وفق هذه النظرة، سوى استجابةٍ لتعدّد هذه الحاجات وتنوّعها"[1].

النصّ ومنطق الفهم:

تتمثّل الغاية من قراءة النصّ في فهمه وتحصيل معناه من دون أن يشترط في ذلك تطابق المعنى الذي يستخلصه القارئ، مع مقاصد المؤلف. **ولذلك يطلب من القارئ** "أن يتجاوز دائمًا حدود ما يقرأ. لا شكّ أن المؤلّف يدلّه على الطريق. وهذا كل ما يستطيع أن يفعل. والمعالم التي يقيمها على الطريق مفصول بعضها عن بعض بفراغ على القارئ أن يملأه، ثم عليه، بعد ذلك، أن يتجاوز هذه المعالم إلى ما وراءها"[2]. ويعني ذلك أن عمليّة فهم النص وتأويله لم تعد مرهونة بمقاصد المؤلّف، حيث "النسيج اللغوي للنص يبلغ من الخصوصية حدًّا أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال، ثم ينبني ويتشكّل كلما راحت عمليّة القول تتقدّم وتتطوّر"[3]، لأنه لا أحد يستطيع أن يحدّد المعنى الأصلي الذي قصده المؤلّف عندما أنجز نصّه أوّل مرّة.

---

(1) سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات س. ش. بورس، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 1- 2005، ص 167.

(2) سارتر: ما الأدب، تر. محمد غنيمي هلال، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د.ت.)، ص 51.

(3) محمد أركون: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2- 2005، ص 130.



يقول بولتمان: "ليست حياة المؤلّف هي التي تضبط الفهم، ولكن الذي يضبطه هو جوهر المعنى الذي يأتي إلى التعبير في النصِّ"[1]. ذلك أن قصد المؤلّف ومعنى النّصّ يكفّان عن التطابق والتمازج في الخطاب المكتوب كما أشار بول ريكور. ما يؤدّي إلى "الاستقلال الدّلالي للنّصّ الذي ينشأ عن فصل القصد الذهني للمؤلف عن المعنى اللفظي للنّصّ، وفصل ما كان يعنيه المؤلف عما يعنيه النص. وهكذا تفلت وظيفة النص من الأفق المحدود الذي يعيشه مؤلفه، ويصير ما يعنيه النص الآن مهما أكثر مما كان يعنيه المؤلّف حين كتبه"[2].

لا تسعى القراءة، بوصفها فعاليّة إنتاجيّة، إلى التطابق مع المقروء بقدر ما تطمح إلى الاختلاف معه، عن طريق إعادة إنتاجه وتركيبه، بما يتيح اكتشاف غنى النصّ وأصالته، باعتباره فضاءً للمعنى وحقلًا للتجارب الإنسانيّة. مما يجعل منطق التأويل النصّي ينصرف إلى "توضيح شكل الكينونة في العالم المعروضة أمام النص"[3]. وبذلك تغدو عمليّة قراءة النصوص وتفسيرها غير منحصرة في المعنى الذي يمثل قصد المؤلف بقدر ما تغدو فعلًا إبداعيًّا لا يكتفي القارئ خلاله باكتشاف المعنى، ولكنه يقوم بإعادة بنائه وتشكيله وفق خبرته وتجاربه. فقد أكد بول ريكور أنه لا يمكن العثور على المعنى الذي يقصده المتكلّم إلاّ في الخطاب نفسه. إذ لا يُقصد له أن يختزل إلى مجرد قصد نفسي بتعبير بول غرايس[4]. ذلك أننا "عندما نحاول أن نفهم نصًّا ما، فنحن لا نحاول أن ننتقل إلى داخل عقل المؤلّف، إنما نحاول أن ننتقل إلى المنظور الذي كوّن فيه المؤلّف أفكاره"[5]. ما يجعل القراءة، في حقيقة جوهرها، حصيلة التفاعل بين القارئ والنصّ، لأن القراءة كما أكد سارتر "عملية تركيبيّة للإدراك والخلق. إذ القارئ يكشف الموضوع ويخلقه، فهو يكتشفه في الخلق (يبرزه إلى الوجود) ويخلقه بهذا الاكتشاف

---

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر. منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1- 2005، ص 447.

(2) بول ريكور: الخطاب وفائض المعنى، تر. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2- 2006، ص 61.

(3) بول ريكور: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، ط1- 2000، ص 78.

(4) بول ريكور: الخطاب وفائض المعنى، تر. سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 2- 2006، ص 39.

(5) غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوريا- طرابلس، ط 1- 2007، ص 400.



(ينتجه)"[1]. إذ يتحدّد النص بأنه سليل نصوص وخطابات تشكّلها ثقافة المؤلّف ويمثل القارئ نقطة التقائها. يقول بارت: "النصّ يتألف من كتابات متعددة تنحدر من ثقافات عديدة، تدخل في حوار مع بعضها البعض، وتتحاكى وتتعارض، بيد أن هناك نقطة يجتمع عندها هذا التعدّد، وليست هذه النقطة هي المؤلّف، كما دأبنا على القول، وإنما هي القارئ"[2]. وقد استلزمت هذه الفكرة الإقرار بـ"موت المؤلّف"[3]. إذ لم يعد من المقبول قراءة النّصوص "من خلال البحث عن غير ما، وعلى نياته النفسية التي تتستّر وراء النصّ"[4].

إن القراءة، تبعًا لهذا التصوّر، أفق مفتوح على المعنى ليس باعتباره ماهيّة ضائعة يتعيّن البحث عنها والقبض عليها، ولكن بوصفه إمكانًا دلاليًّا يفتح اتجاهًا جديدًا أمام الفهم والتفسير. إذ كل قارئ يطرح على النص أسئلة جديدة مستمدّة من واقعه الاجتماعي والثقافي. ما يؤدّي بالضرورة إلى الحصول على أجوبة مغايرة لتلك التي تلقّاها القرّاء التاريخيّون الذين تعاقبوا على قراءة النصّ وتفسيره، لأن المعنى ليس واحدًا ولا ثابتًا ولكنه متعدّدٌ ونسبيٌّ، حيث يتجسّد في مظهرين اثنين؛ المعنى الذي يقصده منجز الخطاب ويبتغي توصيله إلى المتلقّي، والمعنى الذي يدلّ عليه الخطاب فعلًا. ويفضي التمييز بين قصد المؤلف وقصد النص إلى القول بـ"الاستقلال الدلالي" للنصّ باعتباره حصيلة العلاقة الجدليّة التي تجمع بين الواقعة والمعنى[5]. إذ ما دمنا نسلّم بتعدّد القراءات، فإن ذلك يستلزم بالضرورة الإقرار باستقلال مقاصد النص عن نيات المؤلّف. ولذلك تفترض كل قراءة فعّالة ومنتجة للنصّ "النظر إلى مؤلّفه كأنه قد مات، وكأن العمل بعديّ. وبالفعل تصبح العلاقة تامّة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب. آنئذٍ لا يمكن لهذا الأخير أبدًا أن يجيب، وما يبقى هو قراءة عمله فقط"[6]. ولا يعني ذلك أن القارئ حرٌّ في أن يستخلص من النصّ المعنى الذي يريد بقطع النظر عن استراتيجية انبناء النصّ وطريقته في تشكيل المعنى وبناء الدلالة. إذ يدل التأويل عند أُمبرتو إيكو على "التفعيل الدلالي لكل ما يودّ النصّ، من حيث كونه استراتيجية نصّيّة،

(1) سارتر: ما الأدب، ص 49.

(2) ر. بارت، درس السيميولوجيا، تر.عبدالسلام بنعبد العالي، دارتوبقال للنشر، البيضاء، 1993، ص 87.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) بول ريكور: من النصِّ إلى الفعل، ص 78.

(5) بول ريكور: نظرية التأويل، ص 62.

(6) بول ريكور: من النصّ إلى الفعل، ص 96.



أن يقوله عبر تعاضد قارئه النموذجي"[1]. ما يؤكّد أن المصير التأويلي للنصّ يرتبط بآلية تكوينه ارتباطًا لازمًا[2]. إذ يمكن للمتلقّي "أن يبني سلاسل من الاستدلالات قادرة على (تكثير) المدلول المقامي إلى حدٍّ يتعدّى جميع التوقّعات الموسوعيّة، إلا أنه لكي تصبح هذه الاستثمارات المدلوليّة ممكنة يجب أن توجد في اللّغة بنية تجعل هذه المدلولات المقاميّة ممكنة التحقيق"[3].

يتحصّل من هذا القول أن عملية بناء دلالة النّصوص والخطابات حصيلة التفاعل بين أفق النصّ وأفق القارئ. إذ "القارئ ضروري لإنتاج المعنى، ولكنه مقيّد بالنصِّ"[4]. ما يدلّ على أن انفتاح النصّ لا يعني أنه يتضمّن بالضرورة إجابات عن جميع الأسئلة المحتملة التي يمكن أن يتلقاها من قبل قراء تتعدّد مستوياتهم وتختلف مصالحهم وحاجاتهم، ولكن المقصود على الحقيقة أن النصَّ إمكان دلاليّ يرتبط بفعل القراءة من دون أن ينفصل عن الاشتراطات المتحكّمة في الإنجاز النصّي. وقد قرّر روبرت شولز هذه الحقيقة بالقول إننا "لسنا أحرارًا في وضع المعنى، بل أحرار في العثور عليه، باتباع الطرق الدلاليّة والنحويّة والتداوليّة المختلفة التي تخرجنا من نطاق كلمات النصّ؛ أي إننا لا نستطيع أن نضفي عليه كل المعاني التي قد نستطيع ربطها بالنص عن طريق الشفرة التأويليّة"[5].

وبهذا الاعتبار يغدو فعل القراءة سيرورة تأويليّة تمكّن من إنتاج المعنى من خلال مجموع العناصر التكوينيّة التي تتحكّم في آليات اشتغال الخطاب، وتحدّد الطريقة التي يتعيّن اتباعها من أجل الكشف عن منطق التأليف وشروط الإنتاج النصّي. ما يجعل القراءة المتأمّلة بمثابة "مطالبة النصّ للتدليل على وسائله، أو مضامينه"[6]. ويعني ذلك

---

(1) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، تر. أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 1، 1996، ص 237.

(2) المصدر السابق، ص 67.

(3) أمبرتو إيكو: السيميائيّة وفلسفة اللغة، تر. أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2005، ص 138.

(4) روبرت كروسمان: هل يكون القراء المعنى، ضمن كتاب القارئ في النص، مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، تر. حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط1، 2007. ص 183.

(5) روبرت شولز: السيمياء والتأويل، تر. سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص 62.

(6) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط2 (د.ت.)، ص 23.



أن النصَّ خاضع في المحصّلة لدور القارئ وفاعليّته في بناء المعنى وإنتاج الدلالة، لأن "المتلقّي لا يذهب إلى عالم النصِّ، وهو صفحة بيضاء، وإنما تكون له معلومات مختزنة في ذاكرته، تسمح له بالتعميم اعتمادًا على مبدأ النظير، كما تسمح له بإعادة الرأي في قياسه وتصحيح بعض أجزائه، كما أن النصَّ بخصائصه الظاهرة هو الذي يتيح للمتلقّي القيام بعمليات المقايسة والتصنيف والتِماسِ الخصائص النوعية"[1]. ولذلك تتعدّد صور المعنى وتتنوّع بحسب تجربة القارئ وطريقته في الفهم والتأويل. ما يجعل المعنى يتحدّد، وفق هذا التصوّر، بوصفه ثمرة تعاون بين مقصدين وإرادتين. يقول أمبرتو إيكو: "إذا كانت قصديّة النص تكمن أساسًا في إنتاج قارئ نموذجي قادر على الإتيان بتخمينات تخصّ هذا القارئ، فإن مبادرة هذا القارئ تكمن في تصوّر كاتب نموذجي لا يشبه في شيء الكاتب المحسوس بل يتطابق مع استراتيجيّة النصّ"[2]. ويترتّب على ذلك أن عملية فهم النصوص وتأويلها لا ترتهن بالنص وحده، ولا إلى استعدادات القارئ فقط، لأنها في الواقع "حصيلة التفاعل بينهما"[3].

يتحصّل من هذا القول أن القراءة فعل يتأسّس على المشاركة بين قصديّة القارئ وقصديّة النصّ. ولا يمكن لأحدهما أن ينفرد بتحديد المعنى المقصود في استقلال عن الآخر؛ فالنصّ يفرض على القارئ شروطه التي تحدّد أفق القراءة وتوجّه مسارات التأويل معلنًا بذلك انفتاحه على آفاق قرائيّة متعدّدة ومتنوّعة، والقارئ يفرض سلطته على النص عن طريق التحكم في صور الفهم وأشكال التأويل التي يخضعها لحاجاته ومصالحه. إذ يدل "التعاضد النصي" عند أمبرتو إيكو على المقاصد المضمّنة وهي في حالة إمكان، ولا يعني بأية حال من الأحوال مقاصد فاعل التلفظ التجريبي[4]. ما يؤكّد أن الحجب مكون أساس من مكونات المنطق الداخلي الذي يتحكّم في استراتيجية انبناء النصوص والخطابات.

النص واستراتيجيّة الحجب:

تستلزم قراءة النصوص اختراق طبقات الخطاب، والحفر عميقًا في جذور تكونه من أجل الكشف عن شروط إمكانه وآليات اشتغاله؛ أي الكيفية التي يتشيّد بها الخطاب ويتنامى وفق قواعد وقوانين خاصّة تتيح له توصيل مقاصده بشكل ناجح وفعّال. ويمثل

---

(1) محمد مفتاح: دينامية النصّ، تنظير وإنجاز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987، ص 42.

(2) امبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 78.

(3) فولفانغ إيزر: فعل القراءة، نظريّة جماليّة التجاوب في الأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس (د.ت.)، ص 70.

(4) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص 78.



الحجب مبدأً رئيسًا في دينامية اشتغال النصوص وأحد عناصرها التكوينيّة البارزة. فقد أشار ديرّيدا إلى أن النصَّ لا يكون نصًّا إذا هو لم يعمد إلى إخفاء قانون تأليفه بحيث يظلّ يمعن في الخفاء أبدًا[1]. إذ يمارس النصُّ احتجابًا مزدوجًا للكاتب والقارئ على حدٍّ سواء؛ القارئ غائب عن فعل الكتابة والكاتب غائب عن فعل القراءة[2]. وينجم عن ذلك وضع اتّصالي تخلق الكتابة بموجبه ما سمّاه بعض الباحثين المعاصرين لغة "طليقة من السياق" (هيرش)، أو "الخطاب المستقلّ" (أولسن). وهو خطاب لا يمكن مساءلته أو معارضته على نحو ما يحدث في الخطاب الشفاهي، لأن الخطاب المكتوب مفصول عن مؤلفه[3].

يمثّل الحجب مبدأً تكوينيًّا في النّصوص والخطابات، لأن "الأقوال الكبرى تعتمد على قوة الحذف"[4]. ولذلك أشار سارتر إلى أن "إنتاج العقل ذو إضمار، فلا يقصد المؤلّف أن يقصَّ كل شيء حتى لو كان غرضه تقديم موضوعه أكمل تقديم. بل سيظل دائمًا يعرف أكثر مما يفصح. ذلك أن اللّغة إضمارية"[5]. وما من شك أن المضمر في الخطاب هو الذي يجعل من القراءة فعلًا ممكنًا. إذ بقدر ابتعاد النصّ عن التصريح يكون التّواصل الإيجابي مع التحقّقات المحتملة والافتراضات الممكنة التي يفتحها أفق القراءة، لأن التواصل بين النصّ والقارئ ينبني على أساس الكشف والإخفاء؛ فهو "عملية لا يحرّكها ولا ينظّمها سنن معطى بل تفاعل مقيّد وموسع بطريقة متبادلة بين ما هو صريح وضمني، بين الكشف والإخفاء. إن ما هو خفيٌّ يحثّ القارئ على الفعل، ولكن هذا الفعل يكون مراقبًا أيضًا بما هو مكشوف"[6]. ما يؤكّد أن بناء النصّ على أساس الحجب والإضمار يزيد من القدرة التّواصلية للقارئ مع النصّ الذي يغدو، في هذه الحال، إمكانًا دلاليًا وأفقًا تأويليًّا يشير ولا يقول، ويوحي ولا يحيل. ولذلك أكد أُمبرتو إيكو أنه من أجل "فهم معنى نصٍّ ما، خصوصًا إذا كان غير مباشر، ينبغي على المتلقّي أن يقوم بعمليات تعاون تأويليّ"[7].

---

(1) جاك ديرّيدا: صيدلية أفلاطون، تر. كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1- 1998، ص 13.

(2) بول ريكور: من النصِّ إلى الفعل، ص 96.

(3) والترج. أونج: الشفاهيّة والكتابيّة، تر. حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 182- 1994، ص 129.

(4) مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع 153- 1995، ص 151.

(5) سارتر: ما الأدب، ص 72.

(6) إيزر: فعل القراءة، ص 100.

(7) أمبرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 128.



والجدير بالذكر أن المسكوت عنه في النصّ لا يتعلّق بنقصٍ في الكفاءة اللغويّة عند المؤلّف، ولكنه يتعلّق، عند التحقيق، باستراتيجيّة نصيّة ضمنيّة يشكّل خلالها المضمر الدلاليّ نصًّا غير منطوق يتعيّن استنطاقه من أجل الكشف عن المقاصد التي استدعت انبناء النصّ على أساس الحجب والإضمار. إذ يعدّ المضمر بمثابة أسئلة ضمنيّة يطرحها المؤلّف على قرائه ويطلب منهم "أن يجيبوا عنها باستكمال فراغات النصّ متوقّعًا أن تترافق إجاباتهم مع استجابتهم للمطالب وأن تتوازى تلك الإجابة مع تقمّصهم للدور المقترح عليهم"[1]. وعلى هذا الأساس نظر إلى عناصر الإضمار في النصّ بوصفها "وسائل جوهرية يتم من خلالها التواصل. وهي تشكّل نوعًا من السلاسل المترابطة التي تشتق من النص، لكنها ليست مطابقة له. وبمعنى من المعاني يمكن تصوّر هذا الإطار بمثابة بديل غير مصاغ للنصِّ المصاغ"[2].

ومن هنا كان الخطاب يضمر بقدر ما يظهر، ويحجب بقدر ما يكشف، لأن "ما يقال" في أي نصٍّ يستند إلى خلفية هي "ما لم يقل"[3]. إذ يشتمل النصّ على زمرة من العلامات اللّغوية الدالّة والأبنية اللاواعية الخفيّة التي "تتكشّف عن طريق تفسير التحولات والتناقضات ونقاط الصمت"[4]. ويترتب على هذا الرأي النقدي أن الوجهة المناسبة لتحليل النصوص والخطابات هي النظر إليها في ضوء النسق المضمر الذي تحكّم في إنجازها وصياغتها، لأن "دلالة النصّ العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النصّ، بما فيه إحالاته غير المعلنة"[5]. إذ الخطاب يقول من داخله "أشياء ليست في وعي المؤلّف، ولا هي في وعي الرعيّة الثقافيّة. وهذه الأشياء المضمرة تعطي دلالات تتناقض مع معطيات الخطاب، سواء ما يقصده المؤلّف أو ما هو متروك لاستنتاجات القارئ"[6].

---

(1) هشام القلفاط: البياض مكونًا من مكونات الخطاب الواصف، ضمن الكتاب الجماعي مقالات في تحليل الخطاب، بإشراف حمادي صمود، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، وحدة البحث في تحليل الخطاب، 2008، ص 161.

(2) روبرت. س. هولاب: نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر. خالد التوزاني والجيلالي الكدية، منشورات علامات، ط1– 1999. ص 87.

(3) نورمان فاركلوف: تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، تر. طلال وهبة، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط 1– 2009، ص91.

(4) جابر عصفور: قراءة التراث النقدي، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط 1– 1991، ص 39.

(5) بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 144.

(6) عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 3 – 2005، ص 76.



يندرج المضمر في دائرة القول الذي يتوخّى "الترسيخ غير المباشر"[1]، حيث يلجأ الخطاب إلى المضمر من أجل "الاحتيال على قانون الصمت الذي يحظّر التحدّث عن بعض الأغراض الخطابيّة"[2]. ما يجعله ينتسب إلى مجال "المسكوت عنه" و"اللامفكر فيه". فقد أقر هايدغر أن "العمليّة التأويليّة في جوهرها لا تتمثّل في الإيضاح العلمي لما هو مصرّح به في النص، بل في التفكير الإبداعي الذي يسلط الضوء على المضمر لا الصريح"[3].

يحيل المضمر إلى المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير. وتمثّل هذه المنطقة القطاع الهامشي في الثقافة العربية. إذ تتشكّل من المستبعد المنسي والمسكوت عنه بوعي أو من دون وعي. يتعلّق الأمر "بما يمتنع على التفكير في ظل العقلانيّات المسيطرة والأدوات المفهوميّة القديمة"[4]، لكن الممتنع على التفكير يغدو من الممكن عقله والتفكير فيه متى استحدثت أدوات ومناهج جديدة أثبتت فاعليتها في وصف النصوص وتفسير الخطابات. إذ يجري النظر إلى أشكال الخطاب المختلفة بوصفها حدثًا ثقافيًّا يبتني نظامه في بناء المعنى وإنتاج الدلالة استنادًا إلى معطيات الواقع الثقافي واشتراطات البنية المعرفية التي يندرج ضمنها، حيث اللّغة "جزء من بنية أوسع هي بنية الثقافي/ الاجتماعي. ومن ثم لا تؤدّي وظيفتها، التواصليّة بوصفها بنية دالّة، إلا من خلال البنية الأوسع. من هذه الناحية لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق وحده. بل لا بد أن تتسع لتشمل بنية الصمت والسكوت في بنية الخطاب"[5]. وهو ما يجعل العمل على تحديد مظاهر اشتغال النسق الثقافي باعتباره دلالة مضمرة منغرسة ومندسّة في ثنايا الخطاب، لا يرتبط بالمستوى اللغوي الحرفي فقط، ولكنه يستلزم معرفة متعمّقة بطبيعة السّياق الثقافي الذي نشأت فيه النصوص وتولّدت عنه الخطابات من أجل "إعادة بناء السلسلة التأويلية التي تفضي، انطلاقًا من المحتويات الأكثر وضوحًا، إلى الطبقات الدلاليّة الأكثر تواريًا واحتمالًا"[6]. ويمثل التأويل أداة نافعة لتحقيق هذه الغاية. فقد أشار بول ريكور إلى أن القراءة التأويلية تستلزم التعامل مع النصّ بوصفه بنية دالّة يشير فيها المعنى الأوّلي، فضلًا عن نفسه، إلى معنى غير

---

(1) كاترين كيربرات- أوريكيوني: المضمر، ص 30.

(2) المرجع السابق، ص 498.

(3) عادل مصطفى: فهم الفهم، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامر، رؤية للنشر والتوزيع، ط1- 2007، ص 264.

(4) علي حرب: نقد النصّ، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 1- 1993، ص 63.

(5) نصر حامد أبو زيد: الخطاب، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط1-1995، ص 109.

(6) كاترين كيربرات- أوريكيوني: المضمر، ص 30.



مباشر الذي لا يمكن أن يُفهم إلاّ من خلال المعنى الأول، وتشكّل هذه الدائرة من التعبيرات ذات المعنى المضاعف الحقل التأويلي، الذي يقوم فيه فعل التأويل، بوصفه عمل الفكر، بفكّ المعنى المختبئ في المعنى الظاهر[1].

لا يفصح الخطاب عن نفسه دائمًا بشكل صريح، ولكنه يلجأ، في كثير من الأحيان، إلى توصيل المضمون المعرفي الذي يحمله بطريقة غير مباشرة، لأن الرقابة التي يفرضها المجتمع على النصوص والخطابات تمنعها من "الإفصاح عن نفسها إفصاحًا مباشرًا كاملًا. فتظلّ تتحرّك وتتدافع وراء قوالب الفكر وطرق التعبير. ذلك ما يشكّل "ما وراء اللّغة والمنطق، والذي لا بد للوصول إليه من اختراق حدود اللّغة والمنطق"[2]. ولذلك تتطلّب عمليّة فهم النصوص وتفسيرها عدم الاقتصار على ما يقال، ولكن ينبغي أيضًا مساءلة ما يقع "وراء ما يقال"[3].

ويعني ذلك أن دلالة الخطاب لا تتقيد بمقاصد منجزة، ولكنها تمثّل أفقًا مفتوحًا أمام تعدّد القراءات واختلاف التأويلات. إذ "معنى النصّ دائمًا ما يتجاوز مؤلّفه وليس أحيانًا فقط، وهذا هو السبب في كون الفهم ليس إعادة إنتاج، وإنما هو فعاليّة إنتاجيّة على الدوام"[4]. ولذلك لا تتوقّف القراءة الفعالة عند حدود ما يعلنه النصّ ويصرّح به، ولكنها تتجاوز ذلك إلى ما يخفيه ويسكت عنه. إذ "من خصوصيات النصّ أنه لا يعبّر فحسب عن مدلولات مباشرة (وظيفة المدلول في الألفاظ المفردة) بل يعبّر أيضًا عن مدلولات غير مباشرة"[5]. فقد ذكر أُمبرتو إيكو أن النصّ يتميّز عن سواه من نماذج التعبير الأخرى بتعقيده الشديد لكونه نسيج "ما لا يقال"[6]. ما يدلّ على أن النصّ يخفي بقدر ما يعلن.

يتميّز المضمر في الخطاب بأنه "لا شعوري، ليس في وعي المؤلف ولا في وعي القارئ. هو مضمر نسقي ثقافي لم يكتبه كاتبٍ فرد، ولكنه انوجد عبر عمليات من التراكم والتواتر حتى صار عنصرًا نسقيًّا يتلبّس الخطاب ورعيّة الخطاب من مؤلّفين وقراء"[7]. ما يجعل الخطاب بمثابة ازدواج دلالي أحد طرفيه عميق ومضمر. وهو أكثر

---

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، ص 44.

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الخامسة، 1986. ص 25.

(3) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 492.

(4) المرجع السابق، ص 406.

(5) أمبرتوا إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 127.

(6) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص 62.

(7) عبد الله الغذامي: النقد الثقافي، ص 71.



فاعلية وتأثيرًا من العنصر الواعي[1]. ولذلك تحتاج النصوص "ألا تفهم بمقتضى ما تقوله فقط، إنما بمقتضى ما تجسّده أيضًا. وهنا يبلغ مفهوم التأويل ذروته"[2].

ومن هنا ينبغي أن يتوجّه فعل القراءة إلى "النّصوص التي تقبل الاستنطاق، لأنها تمتنع عن "النطق". أما تلك التي تنطق بما فيها فهي لا تقبل استنطاقًا ولا تتحمّله"[3]. وبذلك يغدو البحث في المضمر، الذي يحجبه الخطاب ويسكت عنه، أمرًا سائغًا بل مطلوب من أجل ارتياد آفاق جديدة في القراءة والتأويل لا تتقيّد بما تم التصريح به فقط، ولكنها تتجاوز ذلك إلى ما ينطوي عليه النصّ ويحتمله من دلالات متضمّنة، لأن "النقص الحقيقي في القدرة على التأكّد والقصد المحدّد هو بالضبط ما يحدث التفاعل بين القارئ والنص[...] الفراغات، أي عدم التماثل الأساسي بين القارئ والنصّ هي التي تحدث التواصل في عملية القراءة"[4].

يؤكّد هذا القول أن الصمت يكتسي في الخطاب أهمية قصوى، لأنه يتيح للقارئ ارتياد آفاق تأويلية غير مسبوقة. إذ يغدو الصمت مسلكا يلوذ به المؤلف من أجل التعبير والبيان. إن المضمر في الخطاب ينطوي على قيمة تداولية كبيرة، إذ هو بمثابة "استدعاء للمتقبّل لفك مغالق الرموز وملء مواطن الفراغ والتيه في مجاهل التأويل، فالنص الصامت نصٌّ منفتح بلا حدود، طيّع، متعدّد إمكانيات التأويل"[5].يكتسي الصمت في الخطاب أهمية قصوى، لأنه يتيح للقارئ ارتياد آفاق تأويلية غير مسبوقة. إذ يغدو الصمت مسلكا يلوذ به المؤلف من أجل التعبير والبيان. وقد تنبّه علماء البلاغة العربيّة إلى قيمته التواصليّة وأهمّيته التداوليّة. يقول الجرجاني: وهو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسّحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانًا إذا لم تبنِ"[6]. ونتيجة لذلك عُدَّ الصّمت أبلغ من الكلام، لأن "النفس تذهب فيه كل مذهب"[7].

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 453.

(3) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 90.

(4) إيزر: فعل القراءة، نظريّة جماليّة التجاوب في الأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس (د.ت.)، ص 98.

(5) عبد الله البهلول: في بلاغة الخطاب الأدبي، ص 40.

(6) عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة (د.ت.)، ص 146.

(7) الرماني: النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح. محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط 3 (د.ت.)، ص 77.



ولذلك كانت القراءة، بوصفها فعاليّة إنتاجيّة، لا تكتفي بشرح النصّ أو تفسيره، ولكنها تبتغي الكشف عما لم يُكتشف من قبل عن طريق تفكيك طبقات النصّ وإعادة تركيبها بما يتيح تحديد الكيفيّة التي يتبعها الخطاب في بناء مسلّماته ومصادراته التي يجري التعامل معها بوصفها حقائق متعاليّة لا تقبل الشك، أو الطعن. إذ جميع النصوص تشتمل على فراغات ومساحات بيضاء يتعيّن ملؤها. وهذه الفراغات هي التي تحفّز القارئ على التفاعل مع النصّ بصورة إيجابية وفعّالة، حيث يعمل القارئ على إضافة الدلالات المستلزمة التي لا يصرّح بها النصّ، ولكنه يشير إليها بشكل ضمني. وهو ما يقوّي العلاقة التواصلية بين النصّ والقارئ، لأن "المعاني الضمنيّة وليس التصريحات هي التي تعطي للمعنى وزنًا وشكلًا"[1]. إذ النصّ آلة كسول تحتاج إلى تعاون القارئ الذي يساعدها على العمل بوساطة فائض المعنى الذي يجلبه إليها[2]. ولا تتحقّق دلالة النصّ على نحو كامل إلاّ بالقراءة التأويلية التي تساعد على الوصول إلى البنى الدلاليّة العميقة التي لا يبسطها النصّ على السطح. وبذلك يغدو من الممكن تفعيل النصّ تفعيلًا كاملًا[3].

ويصح هذا الوصف بدرجة أكبر على النصوص التي تقوم على أساس الحجب والإضمار، حيث "يتطلّب استخراج محتوى مضمر ما أن يتكبّد الشّخص الذي يفك الترميز فائضًا من العمل التأويلي الذي يساوي فائض العمل الإنتاجي الذي يتطلّبه ترميز مثل هذا المحتوى"[4]. وبذلك تغدو القراءة فعلاً متجدّدًا بتجدّد آفاق التلقّي وأشكال التأويل. إذ ليست القراءة مجرد شرح وتفسير، ولكنها عملية تفكيك وإعادة بناء وفق تصورات القارئ وقناعاته بقطع النظر عن المواقف التي تفاعلت معها النصوص واستدعت كتابتها وإنتاجها أول مرة، لأن "القراءة خلق جديد للنصِّ واكتشاف لمكوّنات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى"[5].

ولعل هذا أن يفسر لنا لماذا تنجح بعض أعمال الماضي في تجاوز حاجز الزمن، حيث تستأثر باهتمام الأجيال المتعاقبة التي تواظب على قراءتها والتفاعل معها رغم

---

(1) فولفغانغ إيزر: فعل القراءة، نظريّة جماليّة التجاوب في الأدب، تر. حميد الحمداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس (د.ت.)، ص 100.

(2) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص 63.

(3) المرجع السابق، ص 80.

(4) كاترين كيربرات- أوريكيوني: المضمر، ص 19.

(5) حسن حنفي: قراءة النصّ، ضمن الهرمنيوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط2- 2003، ص 17.



مرور الوقت وتغيّر أشكال الكتابة وأنماط التلقّي. ويرجع ذلك إلى كونها صيغت على نحو يجعل منها أفقًا مفتوحًا على المستقبل بوصفها تمثّل الجواب الضمني الذي يخاطب القارئ ويحفّزه على التواصل مع المضمون المعرفي والإنساني الذي تحمله النصوص وتقترحه على قرّائها المحتملين. إذ "الطريقة التي يقدّم بها النصّ نفسه بصفته (ماضيًا) تختلف بحسب التغيّرات في عادات الفهم المعاصرة. ليست ماضويّة النصّ صفة مستقرّة وثابتة، بل هي تتنوّع بفعل علاقتها بحاضر التأويل. لذلك تبقى النصوص، ليس لأنها تقدّم الوجه اللازمني نفسه إلى جيل بعد جيل لكن لخضوعها المستمرّ لتأويلٍ يحرّكه الأفق المتحوّل بين الماضي والحاضر"[1]. وهو ما يتيح للقارئ الذي ينطلق من أفق الحاضر استخلاص معانٍ ودلالات جديدة في النص تسمح بتوظيفه وإعادة إنتاجه وفق معطيات الواقع الثقافي المعاصر. ذلك أن "أثر العمل وتلقّيه يلتحمان في حوار بين ذات حاضرة وخطابٍ ماضٍ. ولا يمكن لهذا الخطاب أن يستمرّ في "قول شيء ما" لتلك الذّات إلا إذا اكتشفت الذات الحاضرة الجواب المضمر المتضمّن في الخطاب الماضي، وأدركته بما هو جواب عن سؤال يتعيّن عليها هي أن تطرحه الآن"[2].

النصُّ وأنظمة الثقافة:

يمثّل الخطاب ظاهرة اجتماعية. ومن هنا تغدو النصوص "ساحة للصراع الاجتماعي من منطلق أنها تبدو انعكاسًا لمختلف الصراعات الإيديولوجيّة الساعية للهيمنة والسّيطرة"[3]. إذ يجسّد الخطاب في نسيجه اللغوي الأفكار والمعتقدات والتمثّلات المعرفيّة الشائعة في المحيط الاجتماعي الذي تتفاعل معه وتولد عنه مسهمًا بذلك في تكوين الآراء وصياغة المواقف التي تكون العقيدة الإيديولوجيّة للجماعة الثقافيّة. إذ تتحدّد الإيديولوجيا بأنها المعتقدات الأساس التي تنظّم الصور الاجتماعيّة للمجموعات وأعضائها وتحكمها. ويتولّى الخطاب تجسيمها والتعبير عنها[4].

ويتحصّل من ذلك أن قراءة النصوص تستند إلى استراتيجيّة معقّدة من التفاعل

---

(1) بول آرمسترونغ: القراءات المتصارعة، التنوّع والمصداقية في التأويل، تر. فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1- 1991، ص 68.

(2) هانس روبيرت ياوس: جماليّة التلقّي، من أجل تأويل جديد للنصّ الأدبي، تر. رشيد بنحدو، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط1- 2003، ص 162.

(3) مارتن رايزيغل وروث فوداك: المقاربة التاريخيّة للخطاب، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي للخطاب، ص 184.

(4) المرجع السابق، ص 166.



المركّب بين كفاية القارئ من جهة، وبين المهارات التي تتطلّبها قراءة النصوص وتفسيرها من جهة ثانية. إذ النصّ إمكان تأويلي مفتوح على تجربة المعنى كما تأسّست وتشيّدت داخل ثقافة معيّنة. ويدلّ ذلك على أن "النصّ خاضع لتوجّه مزدوج؛ نحو النسق الدال الذي ينتج ضمنه (لسان ولغة مرحلة ومجتمع محدّدين)، ونحو السيرورة الاجتماعيّة التي يساهم فيها كخطابٍ"[1]. ما يجعل النّصوص، مهما تغايرت من حيث الأنواع والأنماط، لا تخرج عن كونها إطارًا تستثمره الثقافة على نحو يتيح تحقيق الغايات والمقاصد التي رسمت لها وصيغت من أجلها. فقد أشار إدوارد سعيد إلى أن النّصوص "قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشريّة، وقسط، بالتأكيد، من اللحظات التاريخية التي احتلّت مكانـها فيها وفسّرتـها، حتى حين يبدو عليها التنكّر لذلك كلّه"[2]. ومن أجل ذلك يغدو من الضروري الربط بين "النصوص وبين الوقائع الوجوديّة للحياة البشريّة؛ فالوقائع المتعلّقة بالقوّة والسلطة، والمتعلّقة أيضًا بضروب المقاومة التي يبديها الرجال والنساء والحركات الاجتماعيّة والسلطات التقليديّة هي الوقائع التي تجعل من النصوص أمرًا ممكنًا، وهي التي تطرحها لقراء تلك النصوص"[3].

تمثّل النّصوص أنظمة سيميائيّة دالّة ينبغي دمجها في سياقات ثقافيّة أوسع من أجل تحديد دلالتها وتعيين مقاصدها. إذ ليس صانعو النّصوص سوى نتاج ثقافي. وهم يكتبون من فيض المخزون الثقافي في ذاكرتهم كأفراد، وفي ذاكرة اللاوعي الجمعي لمجتمعاتهم[4]. ولذلك عُدَّ كلُّ نصٍّ بمثابة "نصٍّ جامع تقوم في أنحائه نصوص أخرى في مستويات متغيّرة. هي نصوص الثقافة السابقة، ونصوص الثقافة الراهنة"[5].

يكشف هذا القول أن النّصوص أنظمة سيميائيّة لا تنفصل عن البنية المعرفيّة التي تتولّد عنها، بوصفها نظامًا للثقافة تتحدّد في ضوئه قيمة النّصوص وأهميّة الخطابات. ولما كان "معنى النّصوص غير محايدٍ، فإنه يجب الأخذ في الاعتبار الخاصّيّة التي

---

(1) جوليا كريستيفا: علم النص، تر. فريد الزاهي، دار توبقال، البيضاء، ط2- 1997، ص: 9.

(2) إدوارد سعيد: العالم والنصّ والناقد، تر. عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص 7.

(3) نفسه، ص: 9.

(4) عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، من البنيويّة إلى التشريحيّة، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط 6- 2006، ص 53.

(5) رولان بارت: نظريّة النصّ، تر. منجي الشملي وعبد الله صولة ومحمد القاضي، حوليات الجامعة التونسية، ع 27- 1988 ص 81.



مفادها أنها تكوينات ثقافيّة"[1]. ذلك أن الإنتاجات اللفظيّة المختلفة لا يمكن أن تعدَّ نصوصًا ما لم تقرّ لها الثقافة بذلك، حيث القول "لا يصير نصًّا إلاّ داخل ثقافة معيّنة، فعمليّة تحديد النصّ ينبغي أن تحترم وجهة نظر المنتمين إلى ثقافة خاصة، لأن الكلام الذي تعتبره ثقافة ما نصًّا قد لا يعتبر نصًّا من طرف ثقافة أخرى"[2]. ومن المؤكد أن النظام الثقافي؛ أي قواعد إنتاج الخطاب في فترة تاريخية محدّدة، ليس مطلقًا وثابتًا ولكنه نسبيٌّ ومتغيّرٌ. إذ "لكل ثقافة آليّات خاصّة تحكم إنتاج الأقوال والنّصوص فيها، كما تحكم أيضًا الطرائق التي تحفظ أو تمحو هذه الأقوال والنّصوص"[3]. وينجم عن ذلك عدم التسوية بين النّصوص والخطابات؛ فقد تحظى أصناف من الخطاب برواج كبير على مستوى التلقي والتداول في فترة تاريخيّة معيّنة، ثم لا تلبث التحوّلات الحضاريّة المتعاقبة أن تدفع بها إلى الهامش لتظهر أصنافٌ أخرى تستجيب للذوق الأدبي السائد. ما يجعلها تستقطب اهتمام القرّاء، حيث توجد في كل مجتمع "مرويّات كبرى يتم سردها وترديدها وتنويعها، وصيغٌ ونصوصٌ ومجموعات من الخطابات التي أضيفت إليها بعض الطقوس، بحيث يتمّ سردُها بحسب ظروف جدّ محدّدة. وأشياء قيلت مرة واحدة واحتفظ بها، لأننا نتوقّع فيها شيئًا هو أشبه ما يكون بسرٍّ أو بثروةٍ"[4].

ولذلك تفترض قراءة النصِّ التّراثي أن نأخذ في الاعتبار "تجربة التوتّر"[5] الناجمة عن تباعد الأفق الثقافي القديم عن الأفق الثقافي المعاصر. فقد ذكر بول ريكور أن التّراث "ليس حزمة مغلقة يمرّرها المرء من يد إلى يد من غير فتحها، ولكننا نأخذ منه بملء اليدين، ونجدّده في عملية الأخذ نفسها؛ ولذا فإن كل التقاليد تحيا بفضل التأويل"[6]. ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعادة تركيب النّسق التراثي وتنظيمه، استنادًا إلى ممكنات الممارسة التأويليّة التي تتيح ردم الهوة بين الأفقين نظرًا لقدرتها الفائقة على "مقاومة المسافة الثقافية"[7]. ما يقود إلى نفي الغربة عن نظام القيم الذي يخترق النص التراثي وجعله يقترب أكثر من انشغالات القارئ المعاصر.

---

(1) فرانسوا راستيني: فنون النص وعلومه، تر. ادريس الخطاب، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط 1- 2010، ص 324.

(2) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دار الطليعة، بيروت، ط 1- 1982، ص 13.

(3) سيزا قاسم: توالد النّصوص وإشباع الدلالة، ضمن الهرمنيوطيقا والتأويل، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ط2- 2003، ص 31.

(4) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، تر. محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 1984، ص 11.

(5) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 417.

(6) بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، تر. منذر العياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1- 2005، ص 59.

(7) بول ريكور: من النصّ إلى الفعل، ص 106.



يمكننا القول، استنادًا إلى تنظيرات بول ريكور، إن قراءة الخطاب التراثي تتراوح بين زمنين هما زمن التراث وزمن التأويل. يُضاف إليهما زمن ثالث عميق هو زمن المعنى، الذي يجعل تقاطع هذين الزمنين أمرًا ممكنًا[1]. إذ في الوقت الذي يبتعد فيه النصُّ عن ظروف إنتاجه، فإنه "ينفتح على سلسلة لا محدودة من القراءات المقيمة بدورها في سياقات سوسيوثقافيّة مختلفة. على النصّ باختصار أن يكون قادرًا، سواء من وجهة نظر نفسيّة أو اجتماعيّة، على إزالة السياق على نحو يسمح بإعادته في حالة جديدة. وهذا بالضبط ما يقوم به فعل القراءة"[2].

يتحصّل من ذلك أن تأويل النّصوص لا يتطلّب معرفة معمّقة بقواعد اللّغة فقط، ولكنه يستلزم، بالإضافة إلى ذلك، معرفة موسّعة بالسياقات الثقافيّة التي نشأت فيها النصوص وتولّدت عنها، لأن التفاعل مع النّصوص والخطابات هو بمعنى من المعاني تفاعل مع الإرث الثقافي والحضاري الذي اشتبكت معه وانبثقت عنه. ما يجعل القارئ "يقارب النصّ انطلاقًا من منظور إيديولوجي شخصي"[3]. ويستوجب ذلك الإقرار بأنه "ليس هناك إطار معرفي واحد يصلح لتفسير جميع النّصوص، وذلك لأن النّصوص نفسها بوصفها أبنية معرفيّة تتّصل اتصالًا وثيقًا بالعالم الخارجي، إما عن طريق الإحالة المباشرة على العالم الخارجي، أو عن طريق التشويش المتعمّد لهذه الإحالة، كذلك قد يفرز النّص أحيانًا إحالات لا يستطيع المفسر احتواءها داخل إطاره المعرفي، وتتطلّب إطارًا معرفيًّا آخر، وهكذا يمكننا القول إنه ليس هناك معايير ثابتة لشرح النّصوص وتفسير دلالاتها كلّها"[4]. ويرجع ذلك إلى أن النصّ "نسيج من الاقتباسات والإحالات والأصداء، وأعني من اللّغات الثقافيّة السابقة أو المعاصرة التي تخترقه بكامله"[5]. ما يجعل عمليّة التّواصل بين القارئ والنصّ مرتبطة بجملة من "المواصفات الثقافية التي أنتجتها اللّغة وكذا تاريخ التأويلات السابقة"[6]. ما يجعل التأويل يتنامى في بعدين: ظاهر وخفي؛ يفكّك الأول أنظمة النّصوص الثقافية الظاهرة، ويكشف عن عللها والمتحكّمات النسقيّة فيها. أما الآخر فيقوم على رؤية نقديّة تتوخّى الكشف عن السّياقات التاريخيّة التي امتصّها النصّ وأسهمت في إنتاجه. وهي سياقات

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، ص 59- 60.

(2) بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 76.

(3) أمبرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص 106.

(4) كرستوفر بطلر: التفسير، والتفكيك، والإيديولوجيا،تر. نهاد صليحة، فصول، ع3- 1985، ص 81.

(5) بارت: درس السيميولوجيا، تر. عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء 1993، ص 63.

(6) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ص 86.



مضمرة[1]. إذ تتحدّد الأنظمة الثقافية بأنها "أبنية لا شعورية للثقافة"[2]. ما يجعلها بنية معرفية ضمنيّة تتحكّم في إنتاج الخطاب وتوجيهه لخدمة غايات محدّدة. إذ ما دامت النّصوص توجد في العالم، كما يقول إدوارد سعيد[3]، فمن الطبيعي أن تخضع للنسق الثقافي المضمر الذي حكم المجتمع الذي أنتجها أول مرة من جهة، والمجتمع الذي يعيد إنتاجها وفق مستجدات العصر من جهة ثانية. إذ ما من شك أن النّصوص تشترك في كونها حاملة لأنساق الفكر والهوية، لكونها تعبيرًا عن المتخيّل الثقافي وتجسيدًا للوعي الحضاري الذي يتعيّن تكريسه وترسيخه عن طريق إعادة إنتاجه. ولذلك يجري النظر إلى النصوص بوصفها ممارسة اجتماعيّة وثقافيّة لكونها "تمثّل جوانب من العالم [...] تجسّم العلاقات الاجتماعيّة بين المشاركين في الحوادث الاجتماعيّة ومواقفهم ورغباتهم وقيمهم كما أنها تصل بين النصّ والمقام الذي يشكّل سياقه"[4].

ولا يعني ذلك أن النصّ يذعن لمقتضيات السّياق الثقافي الذي تفاعل معه وصدر عنه بصورة مطلقة، لأن النصّ ليس تمثيلًا صادقًا للواقع ولا نقلًا أمينًا له. فقد أشار بارت إلى أن "كل عصر من العصور يعتقد فعلًا أنه يمتلك المعنى الشّرعي للكتاب، ولكن يكفي أن نوسّع التاريخ قليلًا لكي يتحوّل هذا المعنى المفرد إلى المعنى المتعدّد، ولكي ينتقل الكتاب من انغلاقه إلى انفتاحه"[5]. وبذلك يغدو ربط النّص بواقعٍ محددٍ لا يتجاوزه بمثابة "إهدار لكينونته. إنه حجب مضاعف؛ إغفال لحقيقة النّص من جهة، وطمس للواقع من جهة أخرى. ذلك أنه لا واقع يوجد في عريه وصفاقته. وإنما هناك حوادث ووقائع لا تنفكّ عن التفسيرات، أو الفراغات التي لا تخضع لها؛ أي لا يوجد في النهاية سوى الخطابات"[6].

النصُّ التراثي وأفق التلقّي:

يستوجب سبر حقيقة المضمر في النّصوص والخطابات التراثيّة النظر إليها في ضوء الأسئلة التي سعت إلى الإجابة عنها. فقد أشار غادامير إلى أن عمليّة فهم النّصوص وتأويلها إنما تتحقّق وفق منطق السؤال والجواب[7]. ولا يمكن فهم النصوص ما

---

(1) بشرى موسى الصالح: بويطيقا الثقافة، ص 8.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 37.

(3) إدوارد سعيد: العالم والنصّ والنّاقد، ص 32.

(4) نورمان فاركلوف: تحليل الخطاب، التحليل النصّي في البحث الاجتماعي، تر. طلال وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1- 2009، ص 66.

(5) رولان بارت: نقد وحقيقة، تر. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط1- 1994، ص 82.

(6) علي حرب: نقد النص، ص 12.

(7) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 491.



لم يتم اكتشاف السؤال المضمر الذي انطلقت منه وحاولت أن تجيب عنه. إذ "كل تأويل يتحرّك في دائرة: الظاهرة الفرديّة يمكن، من جهة أولى، فهمها بموجب زمانها ومكانها. ومن جهة ثانية، فإن الظاهرة نفسها تجعل زمانها ومكانها قابلين للفهم"[1]. ومن أجل إعادة بناء السؤال الذي تضمّنه النصّ التراثي وحاول الإجابة عنه يتعيّن على محلّل الخطاب العمل على إعادة بناء السّياقات الثقافية والاجتماعية التي صدرت عنها النصوص بما يمكّن من وضع اليد على مختلف المبادئ والقواعد الضمنيّة التي وجّهت منطق التأليف، وتحكّمت في استراتيجيات الإنتاج النصّي، لأن عملية قراءة الماضي "تعني إعادة التملّك المعرفي لأصولنا الثقافيّة. وهي لا تقتضي قراءة المقروء المعلن وحده، ولكنها تقتضي على الأخص قراءة ما لم يقرأ"[2].

ويستلزم ذلك أن يجري فهم النّصوص وتأويلها وفق استراتيجيّة معقّدة من تفاعلات القراء التي لا تنفك عن "التقاليد الثقافية"[3]، لأن التأويلات، مهما اختلفت، فإنها ترجع في أصل نشأتها "إلى مقولتين، أولاهما غرابة المعنى عن القيم السائدة، القيم الفكرية والثّقافية والسياسيّة، وثانيتهما بث قيم جديدة بتأويل جديد؛ أي إرجاع الغربة إلى الألفة"[4]، حيث يتم، في لحظة القراءة، دمج الأفق التاريخي الذي انبثق عنه النصّ، والأفق المعاصر الذي يصدر عنه فعل التلقّي بما يقود إلى "انصهار الآفاق"[5]. إذ لا يمكن لأفق الحاضر أن يتشكّل بمعزل عن أفق الماضي، فـ"أن نمتلك حسًّا تاريخيًّا معناه أن نفكّر صراحة في الأفق التاريخي الذي يمتد متلازمًا مع الحياة التي نحياها والتي عشناها من قبل"[6]. ويسمح هذا الإجراء بدمج التراث في الواقع الثقافي المعاصر. إذ تغدو قراءة الخطاب التراثي المثقل بهموم الماضي منطلقًا للتفكير في قضايا الراهن ومشكلات الحاضر، لأن القراءة المعاصرة للتراث محكومة بالأفق الذي تنطلق منه في النظر إلى الظّاهرة التراثيّة. إذ يتحقّق فعل القراءة "في الحاضر بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي إيديولوجي، ومن أفق معرفي وخبرة محدّدين. ومعنى

---

(1) بولتمان: مسألة الهرمنيوطيقا، تر. علي حاكم صالح، قضايا إسلاميّة معاصرة، ع 59- 60/ 2014، ص 121.

(2) أدونيس: ها أنت أيها الوقت، دار الآداب، بيروت، ط1- 1993، ص 53- 54.

(3) أمبرتو إيكو: حكايات عن إساءة الفهم، تر. ياسر شعبان، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، القاهرة، ط 1- 2006، ص 80.

(4) محمد مفتاح: التلقّي والتأويل، ص 218.

(5) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 417.

(6) غادامير: فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، تر. محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، ط 2 - 2006، ص 149.



ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تنطلق من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات، وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالحصيلة في الحالتين واحدة. وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آليّاتها"[1].

ويستوجب ذلك الإقرار بأنه لا يجوز فصل الوعي الثقافي المعاصر عن الأطر الفكريّة التي نشأ فيها، مثلما لا يجوز فصل الخطاب التراثي عن النظام الثقافي الذي تفاعل معه وصدر عنه. ولذلك يتطلب التعامل مع التراث نهجًا قرائيًّا يقوم على الفصل والوصل. ما يجعل المقروء التراثي معاصرًا لنفسه ومعاصرًا لقارئه في الآن ذاته كما أشار الجابري، حيث يتحقّق الفصل عن طريق التعامل مع النصّ باعتباره معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي. أما الوصل فيتحقّق عن طريق النظر إلى النصّ بوصفه معاصرًا لنا على صعيد الفهم والتأويل. ويسمح ذلك بنقل الخطاب التراثي إلى دائرة اهتمام القارئ المعاصر الذي يوظّفه في إغناء ذاته أو إعادة بنائها وتطويرها[2]. ولذلك أكد أمبرتو إيكو أن "العمل على تطوير الفكر لا يعني بالضرورة رفض الماضي بل يعني أحيانًا العودة إليه، لا لفهم ما سبق أن قيل، فحسب، بل أيضًا لمعرفة ما يمكن أن يقال، أو على الأقل ما يمكن قوله (الآن وربما الآن فقط) من خلال إعادة قراءة ما قيل آنذاك"[3].

ليس التراث، إذًا، موضوعًا بعيدًا أو منفصلًا عنا، ولكنه موصول بنا لكونه جزءًا من وعينا. وبقدر ما نشارك في تطويره وإعادة إنتاجه نسهم في تعميق معرفتنا بأنفسنا وإغناء وجودنا. ولذلك يتطلّب التعامل مع نصوص التراث اكتساب أفق تاريخي يتيح لنا تجاوز المواقف التأويليّة التي خضعت لها النصوص التراثية عبر تاريخ طويل من تواصل القراء وتفاعلهم. إذ مفهوم التراث ليس واحدًا بالنسبة لجميع الأجيال، ولكنه متغيّر بحسب المعنى الذي يعطيه كل جيل للتراث وحسب ما يريده منه. ولذلك كان من المهم عند التعامل مع النص التراثي "أن يعي القارئ انحيازه الخاص. وبذلك يستطيع النص أن يقدّم نفسه من حيث آخريته، وهكذا يؤكد حقيقته الخاصة بمقابل معاني المرء المسبقة"[4].

ومن هنا يغدو من الضروري النظر إلى النصِّ التراثي في ضوء معايير الأفق الثقافي

---

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليّات التأويل، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط7- 1992، ص 6.

(2) محمد عابد الجابري: نحن والتراث، ص 11.

(3) أمبرتوا إيكو: السيميائيّة وفلسفة اللغة، ص 38.

(4) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 372.



الذي تفاعل معه وتولّد عنه، لأننا إذا "أخفقنا في نقل أنفسنا إلى داخل الأفق التاريخي الذي يتكلّم منه النص التراثي، فسوف نسيء فهم دلالة ما يجب أن يقوله لنا"(1). ولا يعني ذلك فصل التراث عن الأسئلة التي يثيرها الراهن الثقافي، لأن اكتساب أفق تاريخي ملائم لفهم الماضي لا يعني بالضرورة التطابق مع الموقف التراثي، ولكن الأمر متعلّق في الحقيقة بالعمل على استعادة معنى التراث عن طريق إعادة بناء أفقه التاريخي الخاصّ في ضوء انشغالات الحاضر. إذ "كل مواجهة مع التراث، تحدث ضمن الوعي التاريخي، هي مواجهة تتضمّن تجربة توتّر بين النص والحاضر. والمهمة التأويليّة لا تتمثّل في تغطية هذا التوتر من خلال القيام بمحاولة مماثلتها بسذاجة، إنما تتمثّل في إظهار هذا التوتر بوعيٍ. وهذا هو السبب في أن إسقاط أفق تاريخي مختلف عن أفق الحاضر إنما هو جزء من المقترب التأويلي"(2). ويفرض ذلك قراءة نصوص التراث في ضوء الأنساق الثقافيّة والفكريّة التي ارتبطت بها وانبثقت عنها، حيث تتحدّد هذه الأنساق بأنها مواضعة اجتماعيّة، دينيّة، أخلاقيّة، تفرضها، في لحظة معيّنة من تطوّرها، الوضعيّة الاجتماعيّة التي يقبلها ضمنيًّا المؤلّف وجمهوره(3). ويعني ذلك أن "الواقع التاريخي هو نص ينبغي أن يفهم"(4). إذ يستدعي التعامل مع نصوص التراث الإقرار بأن كل قراءة هي بالضرورة قراءة تاريخيّة تتغيّر نتائجها وتتبدّل بحسب الشروط الثقافيّة والاجتماعيّة التي يصدر عنها فعل القراءة، وبحسب أنماط القرّاء الذين يتعاقبون على تفسير النصوص وتأويلها. ولذلك يتغيّر الإشكال المعرفي الذي يتحكّم في القراءة ويوجّه معايير الحكم، كما تتغير نتائج القراءة وأشكال التلقّي بحسب طبيعة الموقف من التراث ونوعيّة الوظيفة التي يراد لنصوصه أن تؤدّيها. فكما أن المقروء التّراثي لا ينفصل عن أفقه الثقافي الخاصّ، فإن فعل القراءة لا ينفك عن اشتراطات حاضره الذي يستمدّ منه الأدوات اللازمة لفهم خطاب الماضي وتأويله. ولذلك تستلزم عمليّة تحليل النّصوص وتأويل الخطابات دمجها في أنساق فكريّة وثقافيّة أوسع تساعد على فهمها وتفسيرها، لأن دلالة الخطاب لا تنفك عن النظام المعرفي الذي تولّدت عنه باعتباره نظامًا للحقيقة يتولّى مراقبة الخطابات وتحديد الوظائف التي يراد لها أن تؤدّيها، لأن "إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في الوقت

---

(1) المرجع السابق، ص 413.

(2) المرجع السابق، ص 417.

(3) عبدالفتاح كيليطو: المقامات،، السرد والأنساق الثقافية، تر. عبدالكبير الشرقاوي- دار توبقال للنشر، البيضاء، ط 1 - 1993، ص 8.

(4) غادامير: الحقيقة والمنهج، ص 287.



نفسه مراقب، ومنتقى، ومنظّم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره والتحكّم في حدوثه المحتمل"[1]. لكن الخطاب ليس مجرّد حامل للحقيقة وراويًا لها فقط، ولكنه أصبح منتجًا لها أيضًا. إذ لم تعد الحقيقة "جوهرًا يتعالى على شروطه أو يوجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلق النصّ نفسه، النصّ من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته"[2]. ولذلك لم تعد حقيقة الخطاب "متوقّفة على تحديد مواطن الحقيقة، بل إن مفهوم الحقيقة ذاته سيتخذ معنًى آخر ليصبح مجموع الطرق والعمليات التي يتمّ بفضلها إنتاج العبارات وتوزيعها وتداولها"[3].

وقد نجم عن ذلك أن غدا الخطاب حقل تنازع تتجاذبه مصالح القراء الذين ينتجون تأويلات متعارضة ومتصارعة تجسّد إرادة القوة والهيمنة بوصفها صفة ملازمة لأنظمة الثقافة والفكر. إذ "الخطابات ليست مجرّد تعبيرٍ محضٍ عن الممارسات الاجتماعيّة، بيد أنها تخدم أهدافًا محدّدة، هي على وجه التحديد، ممارسة السلطة"[4]، لأن "فهم العالم وتمثيله هي ممارسة للقوة أو نزاع مع السلطة"[5]. ولذلك شكّل الخطاب فضاءً أثيرًا يرغب الجميع في امتلاكه والسّيطرة عليه. إذ "الخطاب ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكنه أيضًا هو موضوع الرغبة. وما دام الخطاب والتاريخ ما فتآ يعلماننا ذلك، ليس فقط هو الذي يترجم الصراعات، أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها"[6].

وما من شك أن الخطاب، بوصفه ممارسة اجتماعيّة ثقافية، لا يمتلك سلطة في حدّ ذاته، ولكنه يستمد نفوذه وقدرته على الفعل من خارجه، لأن "أي أداء للكلام سيكون عرضة للفشل إذا لم يكن صادرًا عن شخص يملك سلطة الكلام"[7]. ويرجع ذلك إلى أن اللّغة لا تملك أي قوة في حدّ ذاتها، ولكنها وسيلة لاكتساب السلطة والحفاظ

---

(1) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص 4.

(2) علي حرب: نقد النّص، ص 13.

(3) عبد السلام بن عبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط1- 1991، ص 151.

(4) سيغفريد ياجر وفلورينتاين ماير: الجوانب النظرية والمنهجية في التحليل النقدي للخطاب وتحليل التصرفات لدى فوكو، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي للخطاب، ص 82.

(5) بول آرمسترونغ: القراءات المتصارعة، ص 190.

(6) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ص 5.

(7) بيير بورديو: .رمز والسلطة، تر. عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، البيضاء، ط 3- 2007، ص 59.



عليها باستخدام أشخاص قادرين على توظيفها جيدًا[1]. يتعلّق الأمر بالجهة التي تملك السلطة وتستطيع تفويضها إلى من يتحدّث باسمها. إذ "ليست سلطة الكلام إلاّ السّلطة الموكولة لمن فوّض إليه أمر التكلّم والنطق بلسان جهة معيّنة"[2].

(1) مارتن رايزيغل وروث فوداك: المقاربة التاريخية للخطاب، ضمن كتاب مناهج التحليل النقدي للخطاب، ص 184.

(2) بيير بورديو: الرمز والسلطة، ص 58.




مكتبة
الفكر الجديد

تأويلُ الحياةِ الكتابيّةِ للذّاتِ الاعتقاديّةِ عند ريكور

د. أحمد الفرحان[1]

(1) أستاذ الفلسفة المعاصرة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.




مكتبة
الفكر الجديد

إنّ ما يدفعني إلى دراسة كيفية "تأويل الحياة الكتابيّة للذّات الاعتقاديّة" عند بول ريكور هو الكشف عن نمط وجود الذّات المؤمنة بوصفها ذاتًا تعتقد في قدرتها على الاستجابة لنداء أعمق يأتيها من وراء محدوديّة الحجاج الفلسفي في الاستدلال على المعنى التراجيدي للوجود الإنساني في العالم. وبهذا فإنّ التساؤل الذي يحكم مفاصل هذه الدِّراسة ويعدّ الدّليل الهادي نحو فهم معنى الحياة الكتابية للذّات المؤمنة هو الآتي: هل قدرة الذّات على الاعتقاد قدرة مشتقّة من القدرات الأصلية للذّات أم إنّ القدرة على الاعتقاد هي أصل القدرات الأخرى؟

الاعتقاد والقدرات الأصليّة للذّات؟

تقوم هرمنيوطيقا الذّات عند ريكور على التفسير المنهجي، أي: الاغتراب عن العالم، وفحص قوانينه، وقوانين الذّات عن طريق العلوم التجريبية والإنسانية؛ وعلى الفهم، أي: تأويل تلك القوانين وإعادة تَملّكها من خلال التّوقّعات التي تَحكم شرط وجودنا التاريخي في العالم. ويؤكّد ريكور على مفهوم إعادة التملّك لمعطيات التفسير، لأن التفسير ليس إلاّ وساطة بين مرحلتين من الفهم:

أ- **التّخمين أو التكهُّن**، أي ما قبل - الفهم، وهنا يتطلّب منّا الأمر الكشف عن صلاحية التّخمين الذي يسكن توقّعات فهمنا للظّاهرة؛ إذ يرتبط مفهوم "الصلاحيّة" بالبحث عن الميزان بين نوع التّخمين والطّبيعة العلمية للتصديق، وذلك بفحص التّفسيرات بحثًا عن أفضل تفسير، اعتمادًا على قانون الترجيح الذي يستند إلى منطق الاحتمال الذّاتي؛ كما لو كنا أمام "منطق الكشف" على حدّ تعبير بوبر. ويتيح لنا منطق الصلاحية على حدّ تعبير ريكور "التحرّك بين حدّي الدوغمائية والشّكّية، بل يمكن دائمًا الوقوف مع أو ضدّ تأويل معيّن، والمواجهة بين التأويلات، والفصل بينها، والبحث عن اتفاق، حتى لو كان هذا الاتفاق بعيدًا عن متناول أيدينا"[1].

---

(1) بول ريكور: نظريّة التّأويل، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، 2003، ص 128.



ب- **الاستيعاب**، أي قراءة ناتج التفسير في ضوء انتمائنا إلى العالم الذي نوجد فيه. وهنا نكون أمام موقفين متعارضين: إما أن نقرأ ناتج التفسير في نوع من حالة التعليق للعالم الذي نوجد فيه، فنعامل الظاهرة المدروسة بوصفها كيانًا لا واقع له، وهذا يعمّق الموضوعيّة والتشيّوئية التي توجد عليها الذّات في حالة التفسير؛ أو نقرأ ناتج التفسير في نوع من الإحالة إلى العالم الذي نوجد فيه وجودًا وقائعيًّا، وهي إحالة لا ظاهريّة، فهي نوع العالم الذي تنفتح عليه دلاليّات الظاهرة المدروسة، أي الانكشاف، الذي ينطوي على نتائج مطمورة، وليست مطمورة بمعنى الخفاء بل هي متجلِّية ومفضوحة، ولكن غفلتنا المأخوذة بعالمنا المعاش تمنعنا من الانتباه إليها. يستدعي منّا هذا الأمر التحرّر من العادة المألوفة التي تتحوّل إلى لا إرادي متحكّم في قدرتنا على الإقدام والمبادرة لاستثمار الخيال الخلاّق والمبدع. ينبغي، وفق هذا المنظور، أن نكون قرّاء مبدعين ومؤوّلين ومتخيّلين بكل جوارحنا لا قرّاء مردِّدين باللسان فقط. يكون الكشف، هاهنا، خلقًا لنمط جديد من الوجود.

إن ما تتملّكه الذّات هو مشروع عالم، وموقع- أوّلي Proposition لكيفيّة من الوجود في العالم، لا بمعنى أن ذاتًا تهيمن أصلًا على طريقة وجودها في العالم تشترع فهمًا قبليًّا لذاتها في فهم ذاتها، وتقرأ ذاتها، لأن التأويل، مع ريكور، هو العملية التي تكتشف بها الذّات أنماطًا جديدةً من الوجود، وهي بمثابة صور حياة جديدة للذّات. وبهذا، فالقارئ لَيس سَيِّدًا على النّصوص، والرموز، والعلامات، والأفعال، والمؤسّسات، وكل ظواهر العالم المدروس المفسّر، ولا يشترع لنفسه بحثًا عن الأساس الذّاتي لذاته، بل تتّسع قدرة القارئ في اشتراع ذاته حين يتلقّى كيفيّة جديدة من الوجود من تلك الظواهر ذاتها.

يكفّ التملك، في نظر ريكور، عن الظهور بوصفه نوعًا من الاستحواذ، أو نوعًا من التشبّث بالأشياء، بل ينطوي، بدلًا من ذلك، على لحظة فقدان للذّات الأنانيّة والنرجسيّة، وعملية فقدان الذّات هي نوع من أنواع الكليّة ونزع الزمانيّة المؤكّد عليها في الإجراءات التفسيريّة. وترتبط هذه الكلِّيّة بدورها بقوّة انكشاف النصّ المتميّزة عن أي نوع من الإحالة الظاهرية. فكُل ظواهر العالم، مع ريكور، تقوم مقام النّص المفتوح للقراءة. ولا يتشكّل فهم جديد للذات، إلا مع التأويل الذي يذعن لأمر النصّ، ويتبع سَهْم المغزى ويفكّر استنادًا إليه. وفي هذا الفهم الذّاتي يودّ ريكور أن يعارض الذّات، التي تنبع من فهم النص، بالأنا Ego التي تدّعي أنّها تسبقه. إنّ النص بقوته الكلِّية على كشف العالم هو الذي يعطي الذّات معنى أن تكون ذاتًا (Soi)[1].

---

(1) بول ريكور: نظريّة التّأويل، مرجع سبق ذكره، ص 148.



لم تعد للتأسيس الذّاتي لمعنى وجود الإنسان في العالم من مكانة تذكر في فلسفة ريكور، فبعد أن انهار ذلك الإنسان الذي كنّا نؤمن به لقرون مضت كوعي وإرادة وكذات خالقة للمعنى ومبدعة للدّلالة تحت وقع النّقد الجذري لأساتذة الارتياب ماركس ونيتشه وفرويد وما استتبعهم بعد ذلك من النقد البنيوي والهايدجري والتفكيكي، ارتبطت أزمة فهم معنى الذّات الإنسانيّة بعدم القدرة على فهم الإنسان لذاته، فصاحب هذه الأزمة الكثير من الأسئلة الأنطولوجية حول معنى الذّات وقدرتها على الفعل.

انطلق ريكور من فينومينولوجيا هوسرل القائمة على الوصف والقصديّة والاختزال الماهوي، ليجد نفسه، تحت تأثير نظريّة تأويل معنى الشّرّ قصد الكشف عن المعنى الخفي لكل ما يبدو ظاهرًا من رموزه في عصر ضاق على أناسه بحرب عالمية ضروس دامية وأنظمة شمولية طاغية، في قلب الهرمنيوطيقا. فانتقد الفينومينولوجيا التي قادت هوسرل الى نوع من المثالية والتوحّد الذّاتي، وأصبحت عاجزة، في نظر ريكور، عن حلّ معضلات المعنى. وهذا ما دعا ريكور إلى استخلاص منهج الفلسفة التّفكريّة أو ما يسمّى بـmédiation réflexive والتي تفيد المجهود الذي تقيمه الذّات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها، وذلك بالمرور عبر توسّط الغير الذي يقصد به عالم الإشارات والرموز والنصوص، لأنّ الأساس الذّاتي في نظره ليس أبدًا شيئًا معطى بوصفه حدسًا ذهنيًا، ولكنّه يحضر بوصفه الأفق الذي تطمح إليه البينذاتيّة (= الذّات عينها كآخر) عبر مجهودها المتواصل في فكّ إشارات العالم، وتأويل رموزه وعلاماته ونصوصه. هذا المجهود الذي يقوم على التأويل الذّاتي بدل التأمّل الذّاتي:"إنّ الذّات لا تتعرّف على ذاتها مباشرة، بل عن طريق العلامات المودعة في ذاكرتها ومتخيلها من قِبل الثقافات الكبرى"[1]. لقد أصبح السبيل إلى فهم الذّات والعالم الذكاء الهرمنيوطيقي لا الأورغانون العقلي.

لقد ظلّ ريكور حريصًا على إعادة تأسيس معنى الوجود الإنساني في العالم بدءًا من افتراض فينومينولوجي هيرمينيوطيقي يفيد بأنّ "الفهم يوجد هنا مسبقًا"، وبهذا فإنّ التّأسيس يأخذ معنى إعادة تأويل الذّات للمعنى الذي يجسّد وجودها مسبقًا في العالم البيولوجي والاجتماعي والنفسي والثقافي والديني والسياسي والتاريخي. لقد أصبح "الأساس" في الفلسفة العمليّة الهرمنيوطيقية لريكور بمثابة "إشهاد" الذّات على أعمالها وحياتها.

يمثّل مفهوم الإشهاد الطابع التفكُّري لمجموع القدرات الإنسانيّة، حيث يقول

---

(1) P. RICŒUR, Réflexion faite: autobiographie intellectuelle, Paris, Esprit, 1995, p.30.



ريكور: "إن الإشهاد هو نمط الاعتقاد المرتبط بالصيغة الحاملة لمعنى القدرة الإنسانيّة التالية: أنا أَعتقدُ أنّي أَقْدِرُ"[1]. إنّه بمثابة "ضمانة تضمن قدرة الذّات - عينها على أن تدوم في كلِّ الظروف"[2]. هذه الضمانة هي خالية بكلّ تأكيد من كلّ ضمانة مرتبطة مباشرة بالكوجيطو الديكارتي: إنه اعتقاد (croyance) ينقصه التأسيس ما يجعله هشًّا، ولكنه ليس أقل قوّة من كل ريبة. وأيضًا اللّفظ الذي يعيّنه بصورة أفضل هو "الثقة"[3]. إنه أيضًا الأكثر خصوصيّة للتعبير عن حركة الإثبات التي تؤسّس تكوينيًّا الكينونة عينها للذّات. يتعيّن الإشهاد في المنظور المفتوح للكوجيطو المجروح؛ أي الكوجيطو الذي فقد كلّ قدرة على التأسيس الذّاتي. إنه يُكسّر العلاقة التي تُوجد بين التفكّر والحدس في نظر مؤلّف التأمُّلاَت الميتافيزيقية، ويقبل مكانة التأويل في معرفة الذّات (Soi). إنه بالضبط كيفية لليقين التي من خلالها يمكن اعتبار هرمنيوطيقا الذّات بديلًا في فهم الذّات لذاتها عن التضخّم الإبستمولوجي للكوجيطو عند ديكارت والإذلال المهين عند نيتشه وأتباعه[4]. وأيضًا نجد في جزء منه، أي الاعتقاد، مُسَوّغًا للقرابة بين الإشهاد(attestation) والشهادة (témoignage)، الذي يمكن جمعهما تحت صيغة المحتمل والمَدين (créditer)، أو تحت ما يمكن أن ندعوه بطريقة أخرى اليقين الأخلاقي الذي يستوعب نوعًا من اليقين العملي، والمعرَّف عن حقٍّ كـضمانة تكون من خلالها الذّات - عينها مُتصرِّفة (agissant) ومُكابِدة (souffrant)[5]. إن السؤال الذي يجيب عنه سؤال الإشهاد ليس أبدًا "ما أكُون؟ " ولكن سؤال "منْ أكون؟ "

أنا إنسانٌ هشٌّ جريح لكني قادر على إثبات وجودي! هذا ما يريد استخلاصه ريكور من خلال تعريفه لمفهوم الإنسان القادر أو قدرات الذّات في مقدّمة كتاب الباحث الإيطالي الشاب ف.تيرولدو: "يمثل موضوع الإنسان القادر الخيط الهادي لأعمالي الفكريّة على عكس مظهر التشتّت البادي للعيان. لقد ارتضيت موضوعة: أنا أقدر، لدى ميرلوبونتي والتي استطعمتها خلال سنوات التعلّم والتحصيل، في تصنيفي لمؤلف: الإرادي واللاإرادي، وتظهر فيه بوصفها: قدرة الإنسان المشروع الذي يواجه شروط اختباره كالعادة، والتعبير الانفعالي (émotion)، كما يواجه حدوده اللامتجاوزة؛ كالطبع، واللاوعي، والحياة. وعادت موضوعة: أنا أقدر، للظهور في كتابي: الذّات -

---

(1) P. RICŒUR, Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard (folio essais),2004 , p. 152.

(2) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil (Coll. Points Essais), 1990, p. 351.

(3) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.cit., p.34.

(4) Ibid. p. 33.

(5) Ibid. p.35.



عينها كآخر"[1]، والتي يمكن أن تُقرأ انطلاقًا من أربع كيفيات (modalités): "أقْدِرُ أن أتَكَلَّم، أَقْدِرُ أَنْ أَتَصَرَّف، أَقْدِرُ أَنْ أَحْكِيَ، أَقْدِرُ أن أَتَحمَّلَ تبعة أفعالي الخاصة. وتحت هذه القدرات الأربع يمكنني استعادة إسهاماتي المتوالية في فلسفة اللّغة والمنتظمة على قاعدة من وحدات ثلاث: الكلمة، والجملة، والنصّ؛ كما يمكن استعادة إسهاماتي المتوالية في فلسفة الفعل القائمة على الاستناد إلى الحوافز والأسباب في نفاذها إلى العالم؛ وأيضًا في صياغة تصوّري للقصص بالاستناد إلى قوّتها البنائية في الحياة اليومية، والأدب، والتاريخ، والتأريخ، والتأمّلات في الزمن، وأخيرًا نظراتي في فلسفة أخلاق الواجب (morale). يجب أن أقول إنه حول فلسفة أخلاق الواجب انتظمت موضوعة: الإنسان القادر، وهذه الحقيقة لم تتبيّن لي إلاّ مؤخرًا. وهذا فقط، لأن مفهوم تحميل الفاعل المتصرِّف التبعة الأخلاقيّة للفعل (imputation) لم يظهر لي إلّا مؤخّرًا عند حدود التمفصل بين المستوى السردي والمستوى الإتيقي [..]. وبالقدر نفسه، منح موضوع: قابلية تحمّل التبعة الأخلاقيّة، حيّزًا لظهور تمفصل جديد داخلي بين الإتيقا الأساسية المحقّقة لتمنّي الحياة المكتملة، وبين أخلاق الواجب الملزمة بقواعدها وبنودها في استهدافها الكلّي، وبين الأخلاقيات التي تفرض الالتزام بأخلاق الواجب وآفاقه السعيدة في الحقول العمليّة المتميّزة، كحقل فنّ التطبيب، وحقل العدالة المؤسّساتية، وحقل التأريخ (عبر أطواره التوثيقية، والتفسيرية، والسّردية)؛ وأخيرًا، حقل الأحكام السياسية في مواجهة عوالم متعارضة للاقتصاد والثقافة، للسيادة والعولمة"[2].

يذهب ريكور- بعد استثمار آليّات الحجاج الفلسفي في الدّراسات التسع من كتابه: الذّات - عينها كآخر للتدليل على أنّ نمط وجود الذّات يتقوّم من خلال وجود الذّات عينها كآخر، واصفًا ومؤوّلًا في ذلك الأعمال المنجزة للذّات في الحياة قصد الكشف عن غيريّتها الملازمة والمتضمّنة في أفعالها ونشاطاتها العمليّة - إلى وضع الآخر أمام كلّ التأويلات الممكنة؛ حيث يقول في نهاية الدراسة العاشرة الأخيرة من مجمل الدراسات التسع في كتابه: الذّات - عينها - كآخر ما يلي: "ربما كان على الفيلسوف بوصفه فيلسوفًا، أن يصرِّح بأنّه لا يدري ولا يقدر أن يقول، إن كان هذا الآخر مصدر

---

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, Paris, Seuil (Coll. Points Essais), 1990.

(2) P. RICŒUR, " Promenade au fil d'un chemin ", in, F. Turoldo, *verità del Metodo. Indagini su Paul Ricœur*, padoue, Il poligrafo, 2000, pp.15-16.

جاء ذكره في المقال التالي:

D, JERVOLINO, " La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements ", in Ricoeur- Herméneutique et traduction, Paris, Ellipses,2007 , p.92.



الأمر، هو غَيرٌ أقدِر أن أتفرّس في وجهه أو يقدر هو الآخر بدوره أن يتفرّس في وجهي؛ أم هو أجدادي الذين لا أملك عنهم أي تمثّل، في حين دَيْني نحوهم هو مكوِّن إلى حدّ بعيد لذاتي - عينها؛ أم هو الله - الله الحي، الله الغائب -؛ أم هو مكان فارغ. أمام استعصاء الآخر على الدِّراية والقول، يتوقّف الخطاب الفلسفي"[1].

لقد انتهى ريكور في كتاب الشيخوخة: الذّات - عينها كآخر إلى أن الآخر قد يأخذ دلالات عدّة "مدهرنة" ناتجة عن الآليّات الحجاجيّة الفلسفيّة التي تضع الإيمان خارج أفق تفكيرها. لكن هذا الآخر هو ذاته الذي يتّخذ معنى الشّاهد على معنى أفعالي.

يكشف الإشهاد الذّاتي عن "وظيفة - الميتا" في فهم ينابيع الذّات الدالة على معنى وجودها في العالم، وهي تكاد تكون ميتافيزيقا العصر الهرمنيوطيقي للعقل الذي فقد كل ثقة ويقينية في إمكانية التأسيس الذّاتي، وصار الحديث عن "عقلانيّة رمزيّة ممكنة"، في ظل التصالح بين الميثوس واللوغوس.

ويرى فوسيل الباحث المتخصِّص في فلسفة ريكور أنّ "فكر ريكور - منذ كتاباته الأولى عن رمزية الشّر إلى غاية دراساته التحليليّة المتأخِّرة عن الذاكرة - يعدّ تأمّلًا عميقًا في منتجات المتخيّل الإنساني"[2].

يمكن تلخيص أهمّ أفكار ريكور في ما يتعلّق بالمتخيّل في ثلاث نقاط أساسيّة:

1- عَمل ريكور على منح معنى جديد للمتخيّل من خلال "تحرير الصورة" من التصوّر السيكولوجي الذي يعمل على تثبيت مفهوم الصورة الإدراكيّة والذهنيّة لصالح الصورة البويطيقيّة والأدبيّة التي تشتغل على المعنى واللّغة[3].

2- عمل ريكور على ربط المتخيّل باللّغة ليكشف عن أنّ الصورة لا تمتلك فقط معنى ولكن أيضًا القدرة على امتلاك إحالة على عالم الممكنات.

3 - عمل ريكور على ربط المتخيّل بالفعل الإنساني من خلال التبصّر في حريّة الخيال بوصفها خيال الحريّة، لأنّ الرمزي في الممارسة العمليّة للفعل الإنساني ليس ثانويًا بل هو عنصر جوهريّ يقوِّم الفعل ويصيِّره مفهومًا في العالم.

لقد ظلّ ريكور عند استثماره منتجات المتخيّل الإنساني، قصد فهم المعنى الذي يوجد به الإنسان الهشّ القادر على التصرّف في العالم، ملتزمًا بالتوجيهات الكبرى لفينومينولوجيا هوسرل وخاصّة بالعبارة التوجيهيّة التالية لهوسرل في كتابه: أفكار1،

---

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.cit., 409.

(2) M.FOESSEL, " Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire ", in Ricœur (Textes choisis), Paris, (Points Essais2007 ,) , p.8 .

(3) P. RICŒUR, Du texte à l'action, Paris, Colle Esprit/ Seuil, 1986, pp. 213- 236.



"التخييل يؤسّس تكوينيًا العنصر الحيوي للفينومينولوجيا"[1]. إنّ قدرة الفينومينولوجيا على استثمار "التنويعات الخيالية" في وصف الظواهر هو ما سيقود ريكور إلى الاقتناع بأنّ الخيال ليس عطبًا في التفكير المنطقي بل هو ملكة إنسانيّة في بلورة عالم الممكن.

وإذا كان ريكور قد تخلّص من النزعة الترنسدالية لفينومينولوجيا هوسرل من خلال التعديلات الجذريّة التي أجراها عبر التطعيم الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا رغبة في تجذير وجود الذّات في العالم سيرًا على هدى المقولة الوجوديّة لهايدجر: الوجود - في - العالم، فإنّ الوجود - في - العالم عند ريكور لم يكن إلاّ وجود الذّات في العالم البيولوجي والنفسي والثقافي والاجتماعي والتاريخي والسياسي الذي تجد نفسها ملقاة فيه منذ ولادتها.

إنّ الوجود - في - العالم عند ريكور يمكّن الشّعور الإنساني من إظهار "ما تستهدفه الحياة، [كما] يكشف اتجاه الميول التي توجِّه حياتنا نحو العالم"[2]، كما ينشأ معنى الحياة من عدم التناسب في الشعور الذي يجد تعبيره العملي في الرمزيّة الأسطوريّة والقصصيّة[3]، بوصفها التعبير الأمثل عن قدرة الذّات على الاعتراف بهشاشتها وعلى قدرة الذّات أيضًا على إشهاد ذاتها على ما تفعله لتجاوز الواقع نحو الممكن. وهذه القدرة على التجاوز هي الحركة التفكّرية النزّاعة إلى التحقّق الفعلي للممكن من خلال الجولة الملحميّة للحرّية عبر عالم الأعمال؛ وتقوم الحركة التفكّرية للذات على التأويل والتفسير والفهم للوساطات الثقافية والرمزية التي تتجسّد بها في العالم؛ هذه القدرة على التأويل والتفسير والفهم تفيد التجاوز والإمكان بما هي تجربة الفكر الإنساني في العالم أو بما هي وظيفة - الميتا.

الذّات في ضوء الحياة الكتابيّة للاعتقاد:

إذا كان معنى الحياة ينشأ من عدم التناسب في الشعور الإنساني الذي يجد تعبيره العملي في الرمزية الأسطورية والقصصية[4]، بما فيها الرمزية الدينيّة والقصصيّة الكتابيّة، فإننا نجد غورتز يقول بصدد البعد الثيولوجي في فكر ريكور: "تحكم مقاربتنا للمواضيع المطروقة في كتاب: الذّات - عينها كآخر، لبول ريكور الأهمية الثيولوجية

(1) E.HUSSERL, Idée directrices pour une phénoménologie, § 70, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, 1950, p.227 .

(2) P. RICŒUR, Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. T1 l'homme faillible et T2 La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960, p.107.

(3) P. RICŒUR, Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité. T1 l'homme faillible et T2 La symbolique du mal, op.cit., p. 160-161-162.

(4) Ibid., p.160-161-162.



التي تتقلّدها ظاهرة السرد القصصي؛ حيث يتقلّد السرد القصصي مرتبة المقولة الثيولوجية وعِلّة ذلك تكمن في أولوية البنية السردية في الكتابات المقدّسة، المكشوفة تحت بداهة التفسير الديني المعاصر.

أما من جهة أخرى، فإن السرد يحظى بهذه المرتبة كرهان لوضعية الإنسان، ولوجوده، ولتاريخه: كيف تتأسّس تكوينيًّا الذّات المؤمنة؟ (le soi croyant) من أكون من حيث أنا مؤمن؟ من نكون نحن من حيث إننا جماعة من المؤمنين؟ (communauté de croyants). إنها أسئلة من بين الأسئلة التي تتأمّلها الثيولوجيا الأساسيّة خلال بحثها في توسيط وضعيّة المسيحية بتتابع مع وضعيّة الإنسان. والتي تعمل على تشييد وصياغة منطق خاص للاعتقاد/ الإيمان في السياق نفسه الآنف الذكر، وهي تحملنا إلى البنية السّرديّة العميقة للعقل وذلك باحترام كبير حين يتم الكشف عنها لأول مرة، وفي إطار هذه البنية - بنية العقل - تصبو في النهاية إلى تأسيس فكر جديد للّغة. وبالنظر أيضًا إلى الفلسفة السّرديّة ذاتها، نجد الثيولوجيا والفلسفة، هما معًا، يوجدان في علاقة الواحد بالآخر؛ ومن هذا المنظور الخاص جدًّا نواجه فكرة ريكور عن [الذّات المؤمنة في ضوء الحياة الكتابيّة]"[1]، لكن تظلّ مسألة الإيمان من دون تعميقِ النظِر الفلسفي في معنى الاعتقاد مسألة ثيولوجية بامتياز.

فهل الاعتقاد أو الإشهاد الذّاتي بوصفه نمط الاعتقاد التفكّري ينحدر عن السؤال الإشكالي الفلسفي أم عن نداء الآخر فينا عبر تاريخيّة وجودنا في العالم؟

يكشف هذا السؤال عن صيغة أخرى للتساؤل: هل أعتقد أني أقْدِر على الاستجابة لنداء الآخر؟

يتّخذ ريكور من تحليل الوعد الذي يمنحه الآخر لنا سبيلًا لفهم مكانة هذا الآخر في منح الكلمة والوفاء بها، إنّ الوعد يستلزم الضمانة على أنّ لنا القدرة على منح الكلمة (parole)، أو القدرة على قطع الكلمة! لأن هذه القدرة المتميِّزة تفترض الآخر الأكثر عمومية بوصفه شاهدًا على مدى قدرتي في الحفاظ على الذّات - عينها se maintenir soi-même أمام التَحوّلات الخارجية والداخلية للذّات من خلال الوفاء بالوعد؛ إن الوعد (promesse) يجيب أيضًا على هذا السؤال إنه يجعل من الآخر الشاهد والضامن لالتزاماتي الخاصّة. إنه يصير ضميرًا أيضًا لأنّ الغيريّة لا تضاف من خارج الهويّة الذّاتية ولكن تنتمي إلى تكوينها الأنطولوجي.

---

(1) H.J, GÖRTZ, " La narration comme action fondamentale et l'idée d'identité narrative", dans J .GREISCH, éd., *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, (Coll. Philosophie 16), Paris, Beauchesne, 1995, pp. 103-107.



وهنا، تشهد الغيريّة على ذاتها فقط في التجارب الماضية التي هي كُلّ التجارب السلبية وهذا ما يجبر على التكلّم عن "إشهاد هو بذاته مجروح"[1]. وهذا ما يوحي بـالوحدة العميقة لإشهاد الذّات وللفصل الآتي من الآخر. هذا الإشهاد ـ- الفصل يختلف، في البدء، عن بعض التشابهات الصورية، للإشهاد - التصميم / الإشهاد - العزم الذي يستلزم التحليل الهايدغري لـصوت الضمير في الوجود والزمن، (فقرة 60)[2]، الذي هو: صوت لا يقول شيئًا، ولكن ينحصر، فقط، في إرجاع الديزاين إلى قدرته على الوجود الأكثر خصوصية (propre): إنّه، في نظر ريكور، "نداء للعيش جيِّدًا، مع ومن أجل الآخرين، في المؤسّسات العادلة"[3].

لا يستبعد ريكور وجود علاقة جدليّة بين الهرمنيوطيقا الفلسفيّة للذات، كما تعرّفنا عليها حتى الآن، والهرمنيوطيقا الدينية للذّات، رغم حرصه الشديد على التمييز بين الحجاج الفلسفي والإيمان الديني[4].

لقد حاول ريكور أن يظلّ اسم اللّه غائبًا في كل استقصاءاته الفلسفيّة عن معنى الذّات في الفلسفة المعاصرة أمام خصومها دعاة "موت الإنسان"، بل كان يتحاشى حتى السّؤال عن اللّه لمجرّد السّؤال في كل كتاباته الفلسفية. رغم أنّ نصوصه الفلسفية تظلّ شبه ثيولوجيّة بقدر ما نصوصه الدينية حول الإيمان تظلّ شبه فلسفية. وهذا، فقط، لأنّ ريكور يحاول أن يضع هويّة الذّات أمام استعصاءات تقصِّي معنى وجودها في العالم.

يفترض ريكور حصول هذا الاعتقاد في نداء الآخر من خلال ما يراكم النصّ الديني من خبرات الشعوب ويختزن من لغات تسمي الظّاهرات الوجوديّة في الحياة الإنسانيّة بأسماء دالّة على استمراريتها كنواميس عظمى.

يمتلك النّص الديني، في نظر ريكور، خصوصيّة تميزه عن باقي النّصوص الأدبية الأخرى، ليس في البناء الأدبي الذي يستجيب للقواعد المنهجيّة نفسها في التفسير والفهم، بل تكمن الخصوصيّة في نمط التواصل بين النص والقارئ. هذا التواصل الذي يقوم على خطاطة النداء/ الاستجابة بدل خطاطة السؤال/ الجواب[5]. ولا يكون هذا الاعتقاد ممكنًا إلاّ إذا اقتنعنا في الحجاج الفلسفي أنّ ثمّة نداءً يأتي من أعماق

---

(1) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.cit., p. 368.

(2) M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, Tr. Vezin, Paris, Gallimard, 1983, pp.353-360.

(3) P. RICŒUR, Soi-même comme un autre, op.cit., p. 405.

(4) Ibid., p.36.

(5) P. RICŒUR, Amour et Justice, Paris, Point, 2008, pp.45-46-47.



الذّات يتجاوز كل إمكانية للاستدلال والإثبات بالحجّة العقليّة. وهذا النداء لا نجد جوابًا له في النصّ الفلسفي، لأن الأجوبة التي تختص بها النّصوص الفلسفية هي من قبيل أجوبة على أسئلة استشكالية تبحث عن حلّ؛ بينما النصوص الدينيّة توجه نداءً عميقًا يدعو الذّات إلى إعادة تأويل التعبيرات المعطاة في استحضار للهمّ الوجودي الإنساني بشكل أكثر أصالة من الإيمان الكتابي التّاريخي. توجّه النّصوص الدينية نداء للذات لتستجيب إلى العالم الجديد الذي تبسطه أمامها[1]. النداء هو صوت الآخر، الذي يمكن تسميته الله؛ لكن تسميته بالله لا تعني أن يتجلّى اللّه كشخص يفارق النصوص الدينية، بل كمعنى ناتج عن التشكّل التاريخي للنّصوص الدينية بوصفها تعبيرًا عن التجارب الإنسانيّة في خطابات متعدّدة الأصوات[2]. ينشأ الاعتقاد، إذًا، عن التجربة واللّغة معًا للوجود الإنساني.

ولتوضيح الاختلاف بين نمطي الإجابة، يرى ريكور، ضرورة الوقوف عند الاختلاف بين المشكل والنداء. فالمشكل هو ما نشكّله ونصوغه نحن كذوات، في الفلسفة كما في الرياضيّات؛ بينما النداء هو تلقّي الكلِم، كما لو لم يكن من ذواتنا نحن، بل هو بالنّسبة للمؤمن اليهودي، أو المسيحي[3]، يأتي من كلام مجموع في الكتابات المقدّسة، وينتقل عبر تقاليد منحدرة عنها عبر أصوات متعدِّدة منحدرة بدورها عن التنوّع البدئي للكتابات حيث لا تفتقد بدورها غنى وأصالة الكلام[4].

ليس الهدف من توضيح الاختلاف بين العقل الفلسفي والإيمان الكتابي، عند ريكور، هو الدفاع عن نزعة إيمانية دينية، بل الغاية من ذلك هي الوقوف عند ذكاء الإيمان. هذا الذكاء يجد معناه في: تسمية اللّه، الذي يميّز بين القصيد الكتابي في قلب ما يمكن دعوته بمعنى واسع الخطاب البويطيقي وباقي أشكال الخطاب الخاصّة بأجناس أدبية أخرى. الخطاب البويطيقي، في نظر ريكور، ليس جنسًا أدبيًّا شعريًّا بل وظيفة سيمانطيقيّة تجديديّة ومبدعة تقف خلف كل الأجناس الأدبيّة في إبداعها لعوالم جديدة من المعاني تحثّ على فهم جديد للذات الإنسانيّة[5]. الخطاب البويطيقي

---

(1) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie 2: nommer Dieu" in Lectures 3, Aux frontiers de la philosophie, Paris, point Essais,1994, p.286.

(2) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie 2: nommer Dieu" in Lectures 3, Aux frontiers de la philosophie, op.cit., pp.289-295.

(3) ولم لا حتى المسلم ما دام الإسلام ينتمي بدوره إلى الأديان الإبراهيميّة.

(4) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du langage religieux* ,*in*, http://www.fondsricoeur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html, p.2.

(5) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie 2: nommer Dieu" in Lectures 3, Aux frontiers de la philosophie, op.cit.p.301.



بالمعنى الإيتيمولوجي لا يحظى بمشروعيّة الوجود بدءًا من الحجج كما لو كان خطابًا فلسفيًا ولكن يستمدّ هذه المشروعية من منابع الإبداع والخلق وإعادة تكوين وجودنا الأعمق[1].

الخطاب الكتابي، هو بهذا المعنى، خطاب بويطيقي يحكي قصيدة الخلق وإعادة التكوين والنشأة. أمّا ما يخصّ وجودنا الأخلاقي فإنّ هذا الخطاب لا يضيف شيئًا عن الأوامر والنواهي التي يقدر على إتيانها العقل الإنساني المشترك. إنّه يخصّ، بالأساس، القدرة الأصليّة التي تمكّن الإنسان من الدخول في الإشكالات الأخلاقيّة[2].

إنّ الخطاب البويطيقي حيث يخص خطاب الإيمان يتقدّم نحونا ليقول لنا باسم الله. وهذا القول باسم الله هو ما يستدعي من الإيمان ذكاءً خاصًّا. وهذا الذكاء يمرّ من خلال التجربة الدينيّة عبر اللّغة. الإيمان الذي لا يقال يظلّ من دون هيئة تُعيِّنه. ولكن عندما يمرّ بلغة الناس فإنّ خطاب الإيمان يتّخذ هيئات عدّة على شاكلة أجناس أدبيّة متنوِّعة: قصص، تشريعات وقوانين، نبوءات، أناشيد وأمداح وترتيلات، كتابات حكميّة، وأمثال[3]. إنّ التمفصل بين هذه الأجناس يتطلّب ذكاءً يمنحها مقروئيّة أدبيّة رائعة وخالدة...كالتناص أو "الإضمار" أو الاقتضاء... إنّ ما يجعل نصًّا يمتلك عالمًا مفتوحًا على القراءات المتعدّدة هو قوة الإضمار والاقتضاء. في حين ما يمنح النصّ انغلاقًا قطعيًا هو السياج القانوني للكتابات المقدّسة[4].

يرى ريكور أنّ "هناك جدليّة حيّة تبدو أنها تختبر في ما يدعوه حافزيّة الإنسان المؤمن وحجاجيّة الإنسان الفيلسوف. عبر الحافزيّة أفهم شيئًا أكثر من مجرّد ظاهرة سيكولوجيّة أو سوسيولوجيّة وهي بالأحرى مفعول المنبع الذي يتم اختباره من طرف نداء الآخر ومن طرف استجابة الذّات المتقبّلة. عبر صورة المنبع، هذه، يمكن تعيين الدينامية الداخليّة التي توقظ الذّات المفكّرة إلى قدراتها الوجوديّة الأكثر أصالة"[5].

"أشير هنا ولأوّل مرّة إلى هذه الظاهرة: إنّ تسمية الله تمنح خطاب الإيمان خصوصيّة من داخل الجنس البويطيقي. علاوة على انتماء خطاب الإيمان إلى البويطيقا بشكلٍ عامٍّ، أريد أن أركّز على الخصائص المميّزة لخطاب الإيمان. ويقتضي الأمر، هنا، بأكثر

(1) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du langage religieux, op.cit.*, p.2.

(2) *Ibid* ,.p.2.

(3) P. RICŒUR, Amour et Justice, Paris, Point, 2008, p.59.

(4) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du langage religieux, op.cit.*, p.3.

(5) Ibid., p.4.



من مجرّد الإرادة وهي مجموع القدرات الخلّاقة للإنسان بما فيها الخيال"[1]. إذ يمكن الحديث عن "شيء النصّ" بخصوص الكتاب المقدّس، لكي نتحدّث عن الوجود الجديد المقترح من طرف النصّ على المتلقي[2]. في هذا المعنى، العلاقة بين الإيمان والفلسفة تعكس جدليّة أكثر عمقًا وهي بين بويطيقا الوجود وحجاج القوة العاقلة/ الأنتلخيا؟[3].

لتدقيق هذه العلاقة يأخذ ريكور مثالًا عن جدليّة المحبّة والعدالة. فالمفهومان معًا لا ينتميان، في نظره، إلى نظام الفكر نفسه: المحبّة تعود لبويطيقا الفكر، كما تشهد على ذلك الصيغة الأدبيّة لإنشاد الأناشيد، أو في المديح البولوسي؟ بينما العدالة هي مفهوم إيتيقي حيث لم ينقطع الفلاسفة عن تأسيسه منذ أفلاطون وأرسطو لغاية جون راولز، مرورًا بكانط. ففي هذه الصيغة: "العيش الجيّد مع ومن أجل الآخرين في مؤسّسات عادلة"؛ يمكن اختصار إيتيقا معقولة. والمحبّة لا تمثل جزءًا منها، أي جزءًا من الإيتيقا، لأن النظام البويطيقي للفكر الذي ينتمي إليه هو نظام آخر مخالف لنظام العدالة الحجاجي. ولكن تظلّ جدليّة المحبّة والعدالة مطلوبة إذا أردنا ألا تنحصر العدالة في قوانين قضائيّة جزائيّة، وأخيرًا غير إنسانية. مع أنّ العلاقة بين المحبّة والعدالة لا تعبّر جزئيًا إلاّ عن العلاقة بين المستوى البويطيقي والمستوى الحجاجي.

إنّ الذكاء الذي يعمل على تقريب الكتابات المقدّسة بالكتابات الأدبيّة حيث يعتلن الإيمان من خلالها يستحق لقب الهرمنيوطيقا؛ إنّ علاقة النصّ - القارئ الهرمنيوطيقيّة تستجمع عملًا غير متناه من التأويل. القارئ هو في كل مرّة جماعة بشريّة ثقافيّة وتاريخيّة تفهم ذاتها في تأويل دائم للنّصوص التي تؤسّس هويتها. الدائرة الهرمنيوطيقيّة تتأسّس بين النصوص المؤسِّسة والجماعات المؤوِّلة. يتناهى فهم النصوص الأساسيّة، مثل أي فهم آخر، مع تجسّد النصوص المؤسِّسة ذاتها في كلام التأويلات المتناهية التي تنقلها. إنّ ذكاء الإيمان هو ذو طابع "تاريخي" قطعي لا يمكن نزعه. يظل بالنسبة لكل مؤمن ينتمي إلى جماعة الإصغاء والتأويل قدرًا يتحوّل عبر اختيار عقلاني إلى مصير يلازمه طيلة الحياة[4].

---

(1) Ibid.,p.4.

(2) P. RICŒUR, "Entre philosophie et théologie 2: nommer Dieu" in Lectures 3, Aux frontiers de la philosophie, op.cit., p.286,et p.301.

(3) P. RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du langage religieux ,op.cit., p.*4.

(4) P. RICŒUR, Amour et Justice, op.cit,. pp.53-54.



باختصار، الإجابة بالنسبة للفلسفة هو حلّ مشكل. الإجابة في مواجهة كلام الكتابات هو تعرّف على قضايا المعنى المنحدرة عن المعطى الكتابي. فينتج، عن هذا، تعقّد العلاقة بين شكلي الإجابة التي لا يمكن أن تتضمّن خطاطة واحدة للسؤال والجواب.

لإعطاء فكرة عن هذه العلاقة يمكن القول إنّ النداء يُولَد وسط التجربة المعاشة واللّغة الإنسانيّة مع بنيات ثقافيّة ورمزيّة وتاريخيّة خاصّة ارتبطت بهما لإظهار الاتساق الداخلي في المستوى الرمزي الخاص. هذه البنيات الأصليّة للتجربة واللّغة لم تستمر إلى يومنا هذا إلاّ بفضل سيرورة غير منقطعة للنقل والتأويل الذي يضمر دائمًا وساطات مفاهيميّة غريبة عن التعبيرات الأصليّة لإيمان الجماعة الدينيّة الأولى الأصليّة[5]. يتعلّق الأمر، هنا، بمصير تاريخي لا يمكن التراجع عنه. لا ينبغي البحث من داخلهما عن توافق يسير بينهما. ولكن بالعكس التوتّرات التي تنتج عن هذه العلاقة بين اللّغة الخاصّة للإيمان والوساطات المفاهيميّة المستعارة من الثقافة الحيويّة المحيطة بها عملت على تنشيط جزء كبير من النّدوات الداخليّة للفكر الغربي[6] حيث تتحمّل وتدفع عنها في الآن نفسه الهبة الموروثة عن وصيّة الكتاب.

خاتمة:

يحاول ريكور أن يكشف الكيفية التي من خلالها تتكوّن الذّات المؤمنة عبر التراث الديني المنحدر عن الكتابات المقدّسة اليهودية والمسيحية، ومن جهة أخرى يحاول أن يبين عن الموارد الحميمة التي تعمل الذّات على تعبئتها **للاستجابة** من خلال ذلك التكوين الذي يحدّدها على شكل **نداء** من دون إكراه.

لا يطمح ريكور إلى صياغة الخطاطة وفق التقسيم الذي يرى أنّ الفلسفة تسأل والثيولوجيا تجيب، لأنّه لا يضع الإجابة مقابل السؤال عندما يتعلّق الأمر بالهرمنيوطيقا الدينيّة، بل يضعها مقابل النداء.

تكون الإجابة عن السؤال الفلسفي شيئًا ما بوصفه مشكلًا مطروحًا يتطلّب حلًّا، في حين تكون الإجابة عن النداء استجابة للتعرّف على تصوّر الوجود الذي يقترحه.

وبهذا، فإنّ هذا النداء لا ينحدر عن الفلسفة ولكن ينبثق ويفيض عن الكلام "الإلهيِّ" المجموع في الكتابات والمنقول أو المرسل عن التراث والتقاليد المنحدرة عن هذه الكتابات.

---

(5) P. RICŒUR, Amour et Justice, op.cit,. p.47.

(6) ما أحوج ندواتنا الفكرية في العالمين العربي والإسلامي إلى مثل هذه الجرأة الفكريّة والأدبيّة في قراءة النّصوص الدينيّة المؤسِّسة لهوياتنا الثقافيّة والتّاريخيّة.



وأخيرًا، فإن الاستجابة التي يطمح إليها ريكور ليست من قبيل الاستجابات الثيولوجية من حيث هي خطابات أقلّ أو أكثر نسقيّة، بل هي استجابات تأتي بها الذّات حيث الذّات المنادية حين تصير هي ذاتها الذّات المستجيبة.

إنّ الاعتقاد عند ريكور، في نظرنا ومن خلال قراءتنا وتأويلنا لنصوصه، يقف خلف كلّ قدرة للذّات على الفعل والمبادرة بما هو إيمان عميق بأنّ القدرة على الإبداع والتجديد ممكنة ما دام الذكاء الهرمنيوطيقي في فهم الذّات عبر تأويل الوساطات التي تتوسّط فهمها للذّات من علامات ورموز ونصوص ممكنة. ولا يتأتّى هذا الإمكان إلاّ باغتناء ملكة الخيال من خلال القراءة المبدعة للنصوص المؤسِّسة لمعنى وجود الإنسان في العالم، وأعظم هذه النصوص وأكثرها خلودًا تبقى الأساطير والنّصوص الدينيّة المؤسِّسة للجماعات البشريّة.

بيبليوغرافيا

FOESSEL, (M.) *Ricœur* (Textes choisis), Paris, (Points Essais (, 2007.

GÖRTZ, (H.J.) " La narration comme action fondamentale et l›idée d›identité narrative", dans J .GREISCH, éd., *Paul Ricœur, L›herméneutique à l›école de la phénoménologie*, (Coll. Philosophie 16), Paris, Beauchesne, 1995 .

HUSSERL, (E.) *Idée directrices pour une phénoménologie*, § 70, traduit par Paul Ricœur, Gallimard, 1950.

HEIDEGGER, (M.) *Etre et Temps*, Tr. Vezin, Paris, Gallimard, 1983.

JERVOLINO, (D.) *Ricoeur- Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.

RICŒUR, (P.) *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. T1 *l'homme faillible* et T2 *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

RICŒUR, (P.) *Du texte à l'action*, Paris, Colle Esprit / Seuil, 1986.

RICŒUR, (P.) *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil (Coll. Points Essais), 1990.

RICŒUR, (P.) *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard (folio essais), 2004.



RICŒUR, (P.) *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995.

RICŒUR, (P.) *Lectures*3, *Aux frontiers de la philosophie*,Paris,Point Essais,1994........

RICŒUR, (P.) *Amour et Justice*, Paris, Point, 2008.

RICŒUR, *foi- et- philosophie-problèmes du langage religieux* ,*in*, http: / /www.fondsricoeur.fr /fr /pages /articles-et-textes-en-ligne.html

بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.




مكتبة
الفكر الجديد

هرمنيوطيقا الرّموز في الأسطورة والدّين
من منظــور إرنســت كاسيـــرر

د. فؤاد مخوخ[1]

(1) أستاذ الفلسفة، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين مكناس تافيلالت- المغرب.




مكتبة
الفكر الجديد

يحتل الدين والأسطورة مكانة متميّزة ضمن أنماط التفكير البشري، نظرًا لتغلغلهما الوجودي والتاريخي في حياته، منذ بداية محاولاته الأولى لفهم ذاته، ومعرفة العالَم وتفسير ظواهره. فهما أسلوبان يسمحان للإنسان بالتوصل إلى حقائق معيّنة، وبناء نظام يسعى من خلاله إلى تحديد "مكانه الحقيقي ضمنه، ودوره الفعال فيه"[1].

وتبرز أهميّة نمط التفكير الديني والأسطوري وخصوبته بوضوح من خلال حضوره الإشكالي شبه الدائم بقبوله أو رفضه - داخل تحليلات ومقاربات العديد من الباحثين، سواء أكانوا قدامى أم محدثين، وذلك في ميادين مختلفة، محاولين تأويل أشكاله ومضامينه، من أجل حلّ لغزه وتجاوز صعوبات فهمه، فـ"الأسطورة والدين - بين ظواهر الحضارة الإنسانيّة كلّها - من أشد تلك الظواهر استعصاء على التحليل المنطقي"[2].

كما تظهر أهمية الأساطير والأديان من خلال الاهتمام المتزايد بها رغم التطوّر المتنامي للعلوم والتكنولوجيا في العصر الراهن، بل مع هذا التطور تنوّعت طرق دراستها واغتنت، وتعقّدت - أكثر فأكثر - سبل إيجاد تصوّر واضح عنها يكشف معانيها ويسبر أغوارها، ما يجعل مسألة تأويلها وفهمها تطرح نفسها الآن بحدّة أكثر من أي وقت مضى؛ لأن معالجة هذه المسألة هي مدخل رئيس للإجابة عن إشكاليات عدّة، من بينها ما يلي: هل ما تم إنتاجه في مجال الأسطورة والدين مجرّد تصوّرات وأشكال لا قيمة لها في بناء الثقافة الإنسانيّة وتطوّرها، أم إن الرموز الأسطورية والدينية ساهمت في تقدّم تلك الثقافة وتشييد صرحها؟ وهل تنتمي الأساطير والأديان إلى مجالٍ مستقلٍ له آليّاته الخاصّة به التي تحدّد قيمته ويتميّز بفضلها عن غيره من الأشكال الثقافية، أم إنه مجرد ملحق ثانوي توجد عناصره منصهرة وذائبة في مجالات أخرى؟

---

(1) السواح؛ فراسّ: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وأرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشرة، 1996، ص 11.

(2) كاسيرر؛ إرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس- بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت- نيويورك، 1961، ص 140.



من أجل الإجابة عن مثل تلك الإشكاليات، سنحاول الاستناد إلى فلسفة إرنست كاسيرر(Ernst Cassirer) حول الأشكال الرمزيّة، واستنطاق نصوصه التي تحدّث فيها عن الأسطورة والدين وإنتاجاتهما الرمزيّة، وحدّد فيها كيفيّة فهم بنيتهما وعناصرهما، وذلك من خلال نقطتين رئيستين: الرمزيّة الأسطوريّة والدينيّة جزء من بنية العالم الإنساني، وسمات الوظيفة الرمزية الأسطوريّة والدينيّة.

1 - الرمزية الأسطوريّة والدينيّة جزء من بنية العالم الإنساني:

يعتبر كاسيرر أن الإجابة عن سؤال "ما الإنسان؟"، بوصفها مهمة رئيسة ملقاة على عاتق فلسفة الثقافة، تحتاج إلى "نقطة أرخميدية" تنطلق منها لتحليل بنية العالم الإنساني والكشف عن "أسراره"، وفهم معانيه ودلالاته الثاوية في أشكاله المتنوعّة وصوره المختلفة.

وبالعودة إلى فلسفة الأشكال الرمزية لدى كاسيرر، نجد أن "الرموز" تشكّل تلك النقطة بل حجر الزاوية فيها، إذ يستند إليها ذلك الفيلسوف في دراسة كل الموضوعات والمجالات الثقافيّة المتعدّدة والأشكال الرّمزيّة المختلفة، معتبرًا أن عالَم الإنسان يحدّد بالجانب الرمزي الحاضر فيه، ويتميّز بفضله عن عالَم الأشياء الطبيعيّة، حيث يقول: "ما دام الإنسان قد خرج من العالم المادي، فإنه يعيش في عالم رمزي، وما اللّغة والأسطورة والفن والدين إلا أجزاء من هذا العالم. فهذه هي الخيوط المتنوّعة التي تحاك منها الشبكة الرمزية، أعني النسيج المعقّد للتجارب الإنسانيّة، وكل التقدّم الإنساني في الفكر والتجربة يرهف من هذه الشبكة ويقوّيها"[1].

لذا، يؤكد كاسيرر على ضرورة إخضاع التعريف الكلاسيكي للإنسان، بوصفه "حيوانًا ناطقًا/ عاقلًا" (*rationale animal*)، للتعديل، وتعويضه بمفهوم "الحيوان الرامز" (*animal symbolicum*)، وذلك عن طريق إدخال جانب الرّموز فيه واستحضار رمزيّة ماهيّته وعالَمه؛ لأن "العقل - أو النطق - اصطلاح ناقص لا يمكّننا من فهم أشكال الحياة الحضارية الإنسانيّة في ثرائها وتنوّعها. وكل هذه الأشكال رمزيّة، إذًا فلنحدَّ الإنسان بأنه حيوانٌ ذو رموز، بدلًا من أن نحدّه بالعقل أو النطق"[2].

فعالَم الإنسان مؤسّس على الرموز، وما يميّزه هو وظيفة الإنتاج الثقافية المرتبطة بأعماله الرّمزيّة والترميزية. يقول كاسيرر: "المميز الأكبر للإنسان، أي علامته الفارقة، ليست هي طبيعته الميتافيزيقية (...)، وإنما هي عمله؛ وهذا العمل، أعني

(1) المرجع السابق، ص 67.

(2) المرجع السابق، ص 68-69.



جهاز الفعاليّات الإنسانيّة، هو الذي يحدّد دائرة "الإنسانيّة" ويحتّمها. وتمثّل اللّغة والأسطورة والدين والفن والعلم قطاعات متنوّعة في هذه الدائرة"[1].

وهكذا، فاشتغال كاسيرر على الأسطورة والدين، على سبيل المثال، يندرج في إطار اهتمامه الشامل بعالم الثقافة والأشكال الرمزية التي ينتجها الإنسان فيه؛ إذ قام بدراستهما، واعترف بقيمتهما ومكانتهما كشكلٍ رمزيٍّ خاصٍّ، غير قابلٍ للانصهار في أشكالٍ ثقافيّة أخرى، ولا للإقصاء أو التهميش، لأنه ليس مجرد مجال ثانوي يمكن أن يستغني الفيلسوف عن التفكير فيه.

بعبارة أدقّ، يمكن القول إن الأسطورة والدين، لدى كاسيرر، مكونان أساسيّان من مكونات الثقافة الإنسانيّة، ويندرجان ضمن شكل رمزي مستقل، تسعى الروح، من خلاله، إلى التعبير عن نفسها والوعي بذاتها. لكن هذه الاستقلاليّة لا تعني انعزال الأسطورة والدين عن الأشكال الرمزيّة الأخرى، بل هناك صلات عدّة تربط بعضها ببعض. فعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر القرابة الحميمة القائمة بين العالَم الأسطوري والديني من جهة وعالَم اللّغة من جهة أخرى، وذلك بالنظر إلى وجود أصلٍ واحد وموحّد يعودان إليه معًا، الأمر الذي جعل العديد من المفكّرين يحاولون وضعهما في الخانة نفسها من دون فصلٍ واضحٍ، ولا تمييز دقيقًا بينهما. وفي هذا السياق يمكن أن تُفهَم محاولة ماكس مولر (Max Müller)، الذي اعتمد الجهاز اللّساني لتحليل الأساطير وتفسيرها، إذ أكّد أن الأسطورة تُلازِم اللّغة دومًا، وأن "الميثولوجيا، بالمعنى الخالص للّفظ، هي السلطة التي تمارسها اللّغة على الفكر في كل النطاقات الممكنة للفاعليّة الروحيّة"[2].

ارتباطًا بذلك، يرى ماكس مولر أن عالَم الأساطير في عمقه "مرضٌ لغويٌّ"[3]؛ لأنه عالمٌ قائمٌ على "المظاهر" و"الأوهام". وهكذا، فبخلاف تأكيد هردر على الخاصّية

---

(1) المرجع السابق، ص 135.

(2) MÜLLER, Max, Über die philosophie der Mythologie, Réimpression en appendice à l'édition allemande de Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 2° édition, Strasbourg, 1876, in CASSIRER, Ernst, Langage et mythe, A propos des noms de dieux, Traduit par Ole Hans-Love, Les éditions de Minuit, Paris, 1973, p: 13.

(3) مولر؛ ف. ماكس: إسهامات في علم الميثولوجيا، لندن لونغمانز، غرين وشركاهما 1897، 1: وما بعدها، وكذلك محاضرات في علم الدين، نيويورك، أبناء تشارلز سكربنر 1893: 118 وما بعدها، مرجع مذكور في: كاسيرر؛ إرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 199.



الأسطوريّة لكل مفهوم لغويٍّ[1]، وتصوّر شيلنغ الذي رأى أن اللّغة مجرد "ميثولوجيا شاحبة"[2] لا تحافظ على الاختلافات في شكلها الحيّ والملموس، وإنما تجمّدها في قوالب مجرّدة وصوريّة؛ يؤكّد مولر أن الميثولوجيا منتوج للّغة، وأن "الصلة التي تجمع بينهما هي "الاستعارة" التي تُوجّه، عن طريق تجذّرها في ماهية وظيفة اللّغة، الخيال الذي يقود إلى إنتاجات الأسطورة في الآن نفسه"[3].

نسجل، في هذا المقام، أن كاسيرر ينطلق من هذا الإقرار بأهميّة دراسة "الاستعارة" وضرورة تحديدها بدقّة، لإدراك وحدة العالَمين الأسطوري واللّغوي وتمايزهما، ليستنتج أن مسألة أسبقيّة، بل وأفضليّة التشكيلات الأسطوريّة على التشكيلات اللّغوية، هي من دون أساس؛ لأن "في الأصل، هناك ترابط لا يمكن فصم عراه بين اللّغة والأسطورة، ولا ينفصلان عن بعضهما البعض إلا تدريجيًّا، باعتبارهما عضوين مستقلّين. إنهما فرعان مختلفان للمحرّك والدافع إلى التشكيل الرمزي، ويَصْدُران عن الفعل الأساسي للتكوين الروحي ذاته"[4]. وهكذا، يتبيّن أن هناك علاقة متبادلة بين اللّغة والأسطورة، وترابطًا وطيدًا تتأكّد من خلاله وحدة "المبدأ الروحي" الذي تنبثقان منه، بحيث لا تعتبران سوى تجسيدين وتمظهرين مختلفين لنشاطه وفاعليته.

يجدر التنبيه هنا، إلى أنه رغم هذه الترابطات المشار إليها بين الأسطورة واللّغة - ناهيكم عن تداخلاتها مع باقي الأشكال الرمزية، إذ يصعب التمييز بينها في غالب الأحيان - يؤكّد كاسيرر ضرورة الاعتراف بخصوصيّة العالَم الأسطوري والديني، والتعرّف عليه داخل مجاله الخاصّ به؛ لأنه بمثابة كيفية روحيّة متميّزة للنظر. لذا، يرى كاسيرر أنه من اللازم أخذ "الثورة الكوبرنيكية" التي قام بها كانط على محمل الجدِّ، إذ "بدل قياس محتوى أشكال الروح ومعناها وحقيقتها بالنسبة إلى شيء آخر ينعكس بطريقة غير مباشرة فيها، علينا أن نكتشف، داخل هذه الأشكال ذاتها، سلّم حقيقتها ومعيارها، ودلالتها الداخليّة"[5].

---

(1) CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe, A propos des noms de dieux*, op. cit., p: 106.

(2) SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Introduction à la philosophie de la mythologie*. traduction de GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-=François Courtine et de Jean-François Marquet, avec la participation de Gérard Bensussan, Rémi Brague, Marc de Launay, Marie-Christine Challiol, Pascal David, Alexandre J.-L. Delamarre, Yves-Jean Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pernet, Editions Gallimard, 1998, p: 69.

(3) CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome2 : *La pensée mythique*, Traduit par Jean Lacoste, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p: 39.

(4) CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe, A propos des noms de dieux*, op. cit., pp: 110-111.

(5) المرجع السابق، ص 16.



بمعنى أدقّ، يمتلك كل شكل رمزي خصائص مميّزة له، يتعيّن الاستناد إليها من أجل تحديد آليّات اشتغاله الخاصّة، من دون اللجوء إلى غيره من الأشكال الرمزية لتحديد طبيعته ومكوّناته. فكاسيرر يعتبر أن كل شكل رمزي يتوافر على "قاعدة تلقائية للإنتاج، وكيفية وتوجّه أصيلين للتشكيل(...). وانطلاقًا من وجهة النظر هذه، تصير الأسطورة، على غرار الفن واللّغة والمعرفة، رموزًا، ليس بمعنى أنها تشير إلى واقع موجود مسبقًا في شكل الصورة والأمثولة التي تشير، أو تؤوّل، وإنما من حيث إن كل واحد منها يخلق عالَمًا من المعنى انطلاقًا من ذاته"[1].

نشير، في الإطار نفسه، إلى أن كاسيرر يؤكّد، استنادًا إلى فينومينولوجيا نقديّة حول الوعي الأسطوري والديني، على ضرورة إدراك "الشكل الداخلي" للرموز الأسطوريّة والدينيّة، وتأويل عالَمها وبنيته عن طريق الاهتمام بجوانبه الوظيفيّة لا بمضامينه الجوهريّة، ومن خلال تحليل صورته لا مادّته فقط، وذلك بهدف الكشف عن الوحدة الروحيّة التي تجمع بين عناصره المختلفة ومعطياته المتنوّعة، ومنح كل لحظة من لحظات تطوّره - التي يمكن أن تبدو معزولة، أو خياليّة، أو اعتباطيّة - مكانة محدَّدة داخل المجموع الذي تتلقّى فيه معناها. وبذلك تكون دراسة شكل الوعي الأسطوري والديني بحثًا يتناول "مسألة وحدة المبدأ الروحي الذي ينظّم، في نهاية المطاف، كل إنتاجات الوعي الجزئية"[2]. كما يسمح - ذلك البحث - بفهم معاني شكل التفكير الأسطوري والديني، وتأويل رموزه داخل منظور يعتبر ذلك الشكل نسقًا مستقلًّا وممتلكًا لأدوات ومفاهيم خاصّة به.

لتوضيح مميزات ذلك التفكير وخصائصه، سنتطرّق إلى سمات الوظيفة الرمزيّة وتجلّياتها، كما تحضر في التشكيل الرمزي الأسطوري والديني.

2 ـ سمات الوظيفة الرمزيّة الأسطوريّة والدينيّة:

مثلما هو الشأن بالنسبة لتطوّر الأشكال الرمزية وسيرورتها التكوينيّة، تتّخذ سيرورة التشكيل الرمزي الأسطوري والديني خطوات متدرجة من طور إلى آخر؛ لأن العناصر والأدوات التي توجد في كلا الميدانين غير معطاة سلفًا في البداية وبصفة نهائيّة، وإنما هي مبناة، وتسلك عدّة طرق وأشكال للاشتغال والترميز والموضعة، علمًا أن للأسطورة والدين ورمزيّتهما خصوصيّة ينبغي أخذها في الاعتبار؛ لأنهما ينتميان إلى شكل رمزيٍّ ذي طابعٍ خاصٍّ ومغايرٍ للأشكال الرمزيّة الأخرى.

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2, op. cit., p: 27.



نشير، في البداية، إلى أن المسار الذي يقطعه الفكر الأسطوري والديني في عمليّة التشكيل الرمزي لعالَمه وموضوعاته ولعلاقاتها ببعضها البعض، يتأسس على وظيفة رمزية مهيمنة تتمثّل في "الوظيفة التعبيريّة" التي لا تشتغل بكيفيّة واحدة ونمطيّة، وإنما بطرق مختلفة ومتنوّعة، حيث تتّخذ عدة تمظهرات حدسيّة ومفهوميّة، يمكن عرضها في مستويين اثنين هما: "الحدوس" و"المفاهيم".

2 – 1. **على مستوى الحدوس:**

لإبراز عمليّة تشكيل الحدوس في الأسطورة والدّين، سنتطرّق، على سبيل التمثيل، إلى: "حدس المكان" بوصفه عنصرًا أساسيًا في بناء النظرة الأسطوريّة والدينيّة للعالَم وتشكيلها الرمزي لبنيته.

يتميّز المكان – من المنظور الأسطوري والدّيني – بسمات خاصّة عن غيره من الأمكنة، وخصوصًا عن "المكان المدرَك الحسّي" الذي لا يعرف مفهوم "اللاتناهي"؛ لأنه محصور بحدود ملَكة الإدراك ذاتها، ولا يقوم على مفهوم التجانس، إذ إن لكل حيّز نمطه الخاصّ به وقيمته المميّزة له. كما يتميّز المكان، في الأسطورة والدّين، عن "المكان الهندسي الإقليدي" الذي يتّسم بالاتصال واللاتناهي والتجانس. وبصفة عامّة يمكن القول إن "المكان الأسطوري يحتل وضعيّة وسطى بين المكان الحسّي للإدراك والمكان الخاص بالمعرفة الخالصة، أي المكان الخاص بالحدس الهندسي"[1].

بناءً على أدوات الفهم وآليات التأويل الخاصّة بالأسطورة، يتّسم حدس المكان فيها بالطابع الفرداني والوجداني، إذ لا يمكن تغيير المسار، وفق النظرة الأسطوريّة، بسهولة "إلى اليمين أو إلى اليسار، إلى الأمام أو إلى الخلف، إلى الأعلى أو إلى الأسفل؛ لأن كل حركة داخل هذه الاتجاهات تصاحبها أحاسيس عضويّة خاصّة. كما يمكن القول إن كل اتجاه من هذه الاتجاهات يأخذ، داخل الأسطورة، قيمة وجدانيّة خاصّة"[2].

بمعنى آخر، على أساس هذه القاعدة الوجدانية المتحكّمة في تحديد الفروق والتقسيمات المكانية، لا تقوم – بين الأشياء والمواضع التي تحتلها – علاقات خارجيّة وعرضيّة، وإنما روابط باطنية متينة تنمحي داخلها كل الاختلافات بين الأولى والثانية. لذا، يقول كاسيرر: "لا يوجد الموضع إلّا إذا امتلأ بمحتوى محدَّد، معطًى بكيفيّة فرديّة للحواس أو للحدس. ومن ثمة، لا يُعتبَر الـ"هُنا" والـ"هناك"، في المكان

---

(1) المرجع السابق، ص 109.

(2) المرجع السابق، ص 111.



الأسطوري(...)، مجرّد هنا وهناك، أي المصطلح الدالّ على علاقة عامّة يمكن أن توجد متماثلة مع محتويات مختلفة، وإنما تمتلك كل نقطة وعنصر سمة خاصّة[1]".

لكن، يجدر التنبيه إلى أنه رغم هذا اللاتجانس، تحاول الأسطورة تنظيم المكان وإضفاء انسجام عليه، عبر تحويل الوساطة المكانيّة إلى وساطة روحيّة بين العناصر المتنافرة، و"تركيب كل الفروق في كليّة كبرى تُشكِّل المستوى المرجعي بالنسبة للعالم الأسطوري"[2]. ويقوم هذا الانسجام - في أساسه - على تماهٍ أصلي، وهويّة أوّلية للماهيّة داخل ذلك العالَم (من بين الصور المعبِّرة عن ذلك يمكن أن نذكر "الصورة التنجيمية"). ومع ذلك تظلّ هذه المحاولة الأسطورية - للتميّز عن المنظور الحسّي الضيّق، وتجاوزه عبر تشكيل نظرة "بنيوية" "كلّيّة" حول المكان - حسّيّة وملموسة في عمقها.

في إطار هذا التصوّر، يمكن فهم التقسيمات المكانيّة الأوليّة التي تقوم بها الأسطورة في البداية اعتمادًا على "الجسد"، وذلك بوصفه منظومة مرجعية لعملها، حيث يؤكّد كاسيرر، في هذا الصدد، أن الأسطورة "تمنح لنفسها صورة حدسيّة بفضل الجسد البشري ونظامه. ولا يصير العالَم الموضوعي شفافًا بالنسبة إليها، ولا ينقسم إلى مناطق محدَّدة من الوجود إلاّ إذا أقامته، بكيفيّة مماثلة، على روابط الجسد الخاص"[3].

نشير، هنا، إلى أن الإنسان كان، في البداية، يؤمن بوجود علاقة قرابة بينه وبين العالَم، تصل إلى حدِّ التطابق بينهما، حيث كان يُسقِط كل الفروق والتمييزات والحدود المكانيّة بين أعضاء الجسد البشري وأجزاء الطبيعة، ويصهرها مع بعضها البعض، إذ إنه "بالكيفية نفسها التي يوجد وفقها الإنسان في العالَم، يمكن أن يعاد إنتاج اللامتناهي الصغر داخل اللامتناهي الكبر، والبعيد داخل القريب، ما داما يمتلكان معًا الماهيّة ذاتها"[4].

إضافة إلى ذلك، يبيّن كاسيرر أن المكان في الفكر الأسطوري والديني يخضع لمبدأ أساسي يتم، انطلاقًا منه، بناء كل التمييزات والتحديدات المكانيّة الأسطوريّة والدينيّة؛ ويتعلّق الأمر بمبدأ التعارض بين "المقدّس"(Sacré) و"المدنّس"(Profane)، أو ما ينوب عنه ويمثّله من تعارضات بين النّهار واللّيل، النور والظلمات...إلخ، حيث "ينقسم الأسلوب المميّز للأسطورة، أي "المقدّس" و"غير المقدّس"، بكيفيّات

---

(1) المرجع السابق، ص 110.

(2) المرجع السابق، ص 114.

(3) المرجع السابق، ص 117.

(4) المرجع السابق، ص 118.



متعدّدة بين المناطق المختلفة والاتجاهات المتباينة، ويسم كل منها بطابع أسطوري وديني محدَّد. فالشرق والغرب، الشمال والجنوب، هي فروق(...) يملك كل واحد منها وجودًا خاصًا، ودلالة خاصّة به، وحياة أسطوريّة داخليّة"[1].

بعبارة أدقّ، كل اتجاه جزئي هو بمثابة خلق مستقل، يمتلك إطارًا حيويًّا ملموسًا وغير مجرد، يُحدِّده ويُميِّزه عن غيره. بل أكثر من هذا، قد تأخذ أحد الاتجاهات، أو كلّها، طابعًا "تشخيصيًّا" إلهيًا عن طريق الارتباط بإله معيّن (مثلًا: إله الشرق أو إله الغرب). ومن ثمة، قبل بلوغ الوحدة "الشمولية" "النسقية"، في حدس المكان الأسطوري، لا بد وأن يمرّ الفكر بكل التعارضات الجزئيّة، حيث "يتلقّى كل تحديد جزئي للمكان "خاصّية" محدَّدة، إلهيّة أو شيطانيّة صديقة أو معادية، مقدّسة أو مدنّسة. فالشرق، باعتباره أصلًا للنور، هو منبع وأصل كل حياة؛ والغرب، باعتباره المكان الذي تغرب فيه الشمس، محاط بكل مخاوف الموت"[2].

وعلى قاعدة تلك التعارضات والتقسيمات التي تحكم الشكل الأسطوري والديني لحدس المكان، يتأسّس "التقديس" الذي يبدأ في التشكّل والتجلّي من خلال مجموعة من المصطلحات، التي تنتجها لغة الأسطورة ويحدّدها الدين، من أجل الدلالة على الخوف والعبادة والافتتان...إلخ، إذ غالبًا ما يعود أصلها إلى "تمثّل حسِّي ذي طبيعة مكانيّة، وإلى تمثّل للتراجع أمام مجالٍ ما"[3]. ويتوطّد ذلك التقديس حينما يتم استخلاص منطقة خاصّة ومتميّزة من المكان تكون مغلّفة ومحاطة بهالة روحانية معيّنة.

بناءً عليه، نرى أن الحدس الأسطوري والديني للمكان ينعكس في الشكل الكلّي لمجموع مظاهر الحياة وظروفها، بحيث يشكّل كل جانب منها حيّزًا مكانيًّا ذا طابع قدسي داخل الوجود؛ حيث "يرتبط دائمًا المرور من ميدان ديني وأسطوري إلى آخر **بطقوس العبور** التي ينبغي ملاحظتها بدقة. فهي التي تنظّم الانتقال من مدينة إلى أخرى، ومن بلد إلى آخر، وكذا الولوج إلى مرحلة جديدة من الحياة، كالانتقال من الطفولة إلى النضج، ومن العزوبة إلى الزواج...إلخ"[4].

2 - 2. على مستوى المفاهيم:

نشير، في هذا المستوى، إلى أن كاسيرر ينطلق، لتحديد طبيعة تشكيل "المفاهيم"

---

(1) المرجع السابق، ص 125.

(2) المرجع السابق، ص 125-126.

(3) المرجع السابق، ص 131.

(4) المرجع السابق نفسه.



في مجال الأسطورة والدين، من دراسة قام بها هرمان أوزينير(Hermann Usener) حول "أسماء الآلهة". وفي هذه الدراسة، تم تحديد ثلاث مراحل أساسيّة يمر منها تكوين المفاهيم الإلهيّة، هي كالآتي:

أ- مرحلة "**آلهة اللحظة**"(Dieux de l'instant): تتميّز هذه المرحلة الأولية بكونها غير محدَّدة المعالم بوضوح، لأنها تعكس حالة نفسيّة لحظيّة غير ثابتة، ولا تقبل التكرار، إذ تكون نتيجة انفعال النفس ورد فعلها تجاه حدث أو شيء ما - يظهر فجأة في لحظة معيّنة - فتضفي عليه طابع الألوهيّة. لذلك، فـ"**آلهة اللحظة**" "لا تشخص قوة عامة من الطبيعة ولا أي جانب محدَّد من الطبيعة الإنسانيّة، ولا توجد فيها أيّة سمة ولا أيّة حالة متكرّرة بانتظام، بل بالعكس إنها مجرّد شيء وقتي وتهييج لحظي، ومحتوى للنفس يختفي بسرعة مثلما يظهر خلسة (...). فحينما يمنح الإحساس اللحظي قيمةَ وسمةَ(...) ما هو إلهي للشيء الذي أمامنا، وللحالة التي نوجد فيها، ولفاعليّة القوّة التي تفاجئنا، يتحقّق الشعور بإله اللحظة ويولد"[1].

ب- مرحلة"**الآلهة الخاصّة**"(Dieux spéciaux)): في هذه المرحلة يتمّ تجاوز الإحساس اللحظي - الانفعالي، من أجل الارتباط بفاعلية الإنسان التنظيمية، حيث يساهم هذا الأخير في مجرى الحوادث ويؤثّر فيها، بإرادته ورغباته وحاجاته، عن طريق خلق "**آلهة خاصّة**" به. وتتميّز هذه الآلهة بكونها "لا تقوم بأية وظيفة ولا تملك أية دلالة عامة حقًّا، فهي لم تستوعب بَعْدُ الوجود في كامل عمقه وامتداده، وما زالت مرتبطة بمنطقة معينة من الوجود، وبمجال محدَّد تمامًا. ورغم ذلك، فهي تملك، داخل هذه الدائرة الضيّقة جداً، خاصّيّة وديمومة. ومن ثمة، فهي تتوفّر على عموميّة معيّنة"[2].

ج- مرحلة "**الآلهة الشّخصيّة**"(Dieux personnels): تتميّز هذه الآلهة بعموميتها وبامتلاكها شكلًا واسمًا محدَّدين، مقارنة مع "آلهة اللحظة" و"الآلهة الخاصّة"، حيث يصير "مفهوم الإله الخاصّ متجسدًّا (...). ومن ثمة، يصبح قادرًا على الفعل وقابلًا للانفعال، مثله في ذلك مثل الإنسان. فهو فاعل بكيفيات مختلفة، ولا يُختزَل في فعل واحد"[3].

نسجّل، في هذا المقام، أنه رغم اعتماد كاسيرر على دراسة أوزينير هذه، فهو يؤكد أن

---

(1) CASSIRER, Ernst, Langage et mythe, A propos des noms de dieux, op. cit., pp: 29-30.

(2) المرجع السابق، ص 30-31.

(3) المرجع السابق، ص 32.



بالإمكان الرجوع إلى مرحلة سابقة على تصوّر "آلهة اللحظة"، تتسم باللاتميّز، ويكون المفهوم فيها متصفًا بخاصيّة غير شخصيّة، مجهولًا وغير حامل لأي اسم. ولإثبات هذا القول يقدّم كاسيرر مثالًا مأخوذًا من دراسة قام بها كودرنغتون(Codrington) عن الميلانيزيين (Mélanésiens Les)، حيث يتبيّن فيها أن أصل كل تمثّلاتهم يكمن في "الاعتقاد بوجود "قوة فوق طبيعية" تتدخّل في الوجود بأكمله، وفي مجرى الحوادث كله، تارة تكون حاضرة وفاعلةِ في أشياء بسيطة، وتارة داخل أشخاص أو داخل أرواح، لكنها لا ترتبط حصريًا بموضوع واحد محدَّد أو ذات فرديّة يمكن أن تكون حاملة لها"[1].

وانطلاقًا من مرحلة "اللاتسمية"، التي تطبع المفهوم الأسطوري والديني، في هذا المستوى الأوّلي، يتم الانتقال إلى مستوى آخر يتميّز بالتحدّد والتّسمية و"تعدّد المعاني"، بحيث "يضم كل إله شخصي داخله مجموعة من الصّفات التي تنتمي في الأصل، إلى الآلهة الخاصّة التي قام بتجميعها. لكن بتلقّيه لمحمولات هذه الآلهة، يأخذ اسمهم أيضًا، ليس باعتباره اسمًا خاصًّا، وإنما كاسم مشترك؛ لأن اسم الإله وماهيته يعتبران شيئًا واحدًا. وهكذا فتعدّد معاني الآلهة الشخصية يشكّل فعلًا سمة ضرورية لطبيعتها ونمط وجودها"[2].

غير أنه بواسطة اللّغة وسيرورة تطوّرها، يرتقي المفهوم من مرحلة التعدّد والتنوّع إلى مرحلة وحدة الاسم، ومن ثمة إلى وحدة مفهوم الإله العام والخالص؛ علمًا أنه بفضل هذا الانتقال من التخصيص إلى التعميم، تكتمل دائرة التفكير الخاصّة بالأسطورة والدين، حيث يتمّ الانتقال "من نطاق اللاتحدّد البسيط إلى نطاق التعميم الحقيقي. وبدل الانغماس في التعدّد اللانهائي للخصائص والأسماء الخاصّة (...)، ينفصل الإلهي عنها؛ لأنه كائن من دون خصائص، ولأن كل "خاصّية" يمكن أن تحدّ من ماهيّته الخالصة"[3].

يؤكّد كاسيرر أن الكشف عن التحوّل من اللاتحدد إلى التحدّد الذي يطبع سيرورة تشكيل المفهوم في الأسطورة والدين، يسمح بإبراز خاصّية أساسيّة هي: "التكثيف" أو التركيز الدلالي، التي ينمحي معها كل اختلاف بين الجزء والكل، بحسب مبدأ "المشاركة" أو "التعاطف الوجداني" الأسطوري والديني، الذي يجعل كل العناصر تتماسك وتترابط في ما بينها، وفق علاقة متبادلة داخل إطار "جنس" موحَّد يذيب الاختلافات والتمايزات بين الأشياء والقوى.

---

(1) المرجع السابق، ص 81.

(2) المرجع السابق، ص 92.

(3) المرجع السابق، ص 93.



يظهر من خلال ما سبق ذكره، أن هناك ترابطًا وطيدًا بين الأسطورة والدين - من حيث وظيفتهما الرمزيّة وعملياتهما الترميزية - إلى حدّ لا يمكن معه الفصل بينهما تمامًا؛ لأنهما ظلَّا، في تاريخ تطورهما، متلاحمين بل ومتداخلين، حتى وإن بَدَوَا في بعض اللحظات التاريخية أنهما متضاربان متصارعان، يسعى كل واحد منهما إلى دحض الآخر ونفيه. يقول كاسيرر في هذا السياق: "ليس ثمة من فرق جذري(...) بين الفكر الأسطوري والديني، كلاهما وجد أصلًا في نفس الظواهر الأساسية من الحياة الإنسانيّة، ولا نستطيع في تطور الحضارة الإنسانيّة أن نعيّن نقطة تنتهي عندها الأسطورة ويبدأ الدين. وقد بقي الدين في كل اتجاه تاريخه مرتبطًا بالعناصر الأسطورية، متواشجًا بها على نحو لا ينفصم. ومن الناحية الثانية كانت الأسطورة، في أجفى أشكالها وأشدّها مظاهر فطريّة، تحتوي بعضًا من دوافع تعد تباشير لمُثُلٍ دينيّة عليا وجدت من بعد، فالأسطورة منذ البدء دين بالقوّة"[1].

لكن رغم تلك الصلة القائمة بين الأسطورة والدين، فذلك لا يعني تطابقهما وتماثلهما التام، وإنما تمايزهما واختلافهما عن بعضهما البعض؛ لأن انتماءهما إلى شكل رمزي واحد، ووحدة وظيفتهما الرمزيّة لا ينفيان خصوصية كل واحد منهما؛ لأنهما ليسا الشيء نفسه، بل بينهما اختلافات دقيقة، يحدّدها كاسيرر في "الجانب الأخلاقي" أساسًا، إذ يؤكّد ان الأديان التوحيديّة الكبرى "وليدة القوى الأخلاقية وتتركّز على نقطة واحدة هي مشكلة الخير والشر"[2].

بعبارة أخرى، إن التطوّر الذي عرفه التفكير الديني لم يتجاوز التفكير الأسطوري بكيفية فجائيّة، كما لم يحطّمه تمامًا أو يقطع معه نهائيًّا، وإنما تميّز عنه بفضل نزعته الأخلاقية، إذ يقول كاسيرر: "ما كان يعنيه التطور الديني حقًّا فهو لا يعني التحطيم الكامل للخصائص الأولى الأساسيّة في الفكر الأسطوري(...). والجديد في هذا الدين هو النزعة الداخلية فيه، أي معناه الأخلاقي لا محتواه"[3].

يتجلّى ذلك الجانب الأخلاقي في مفهوم "التابو" وعمليات التحريم المرتبطة به، بوصفه "مبدأ أوليًّا" ساهم في تأسيس الفكر الديني. فقد كان "في المراحل الأولى من المدنية الإنسانيّة يشمل ميدان الدين والأخلاق كله"[4]. ويتحدّد جوهر ذلك المفهوم

---

(1) كاسيرر؛ إرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانيّة أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 165.

(2) المرجع السابق، ص 183.

(3) المرجع السابق، ص 189.

(4) المرجع السابق، ص 190.



من خلال "جو الخوف والخطر" المحيط بالأمور التي ينبغي القيام بها أو الابتعاد عنها، إذ إنه كان مهيمنًا على "نظام الحرام"[1] برمّته.

لكن بالرغم من وجود تابوات في الفكر الأسطوري البدائي، فقد ظلت محدّدة في الأشياء المادية، وحاملة لمعنى مادّي بالأساس، من دون أن تتمكّن من صعود أرقى درجات التجريد، وحمل طابع أخلاقي صرف، مثلما هو الشأن بالنّسبة للفكر الدّيني، إذ يقول كاسيرر: "ها هنا تبدأ تلك العمليّة البطيئة التي حاولنا أن نسمها باسم "تغيّر المعنى" في الدين(...). ففي الأسفار النبويّة من العهد القديم نجد اتجاهًا جديدًا كل الجِدّة من الفكر والشعور. ويصبح مثال الطهارة يعني شيئًا مختلفًا عن كل الأفكار الأسطوريّة السابقة (...). لم يبق إلاّ طهارة واحدة ذات مغزى ورفعة دينيين وتلك هي "طهارة القلب""[2].

وبفضل التحريم تطوّر النظام الأخلاقي ليس في الفكر الديني فقط، بل في النّظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي أيضًا؛ علمًا أن الإسهام الكبير الذي قام به ذلك الفكر يكمن في تحويله الى منظومة المحرّمات، التي كانت سائدة قبل ظهوره، إلى "قوة إيجابيّة" مؤسَّسة لـ"شعور ديني" بالواجب القائم على الحرية، لا على القمع والتحريم فحسب. يقول كاسيرر بهذا الصدد: "كان من المستحيل على الدين أن يلغي هذا النظام المعقّد من المحرمات، لأن إلغاءه يعني فوضى شاملة؛ ومع ذلك فإن المعلّمين الدينيين العظام وجدوا دافعًا جديدًا قادوا به الحياة الإنسانيّة كلّها في وجهة جديدة، فقد استكشفوا في أنفسهم قوة إيجابية، قوة من الإلهام والطموح لا من النهي فحسب، فحولوا الطاعة السالبة إلى شعور دينيٍّ حيٍّ (...). كل الأديان الأخلاقيّة (...) وضعت لنفسها واجبًا مشتركًا هو أن ترفع عن كاهل الإنسانيّة عبء نظام التحريم، وأن تكشف - من الناحية الأخرى - عن معنى أعمق للواجب الديني، بحيث يكون هذا الواجب تعبيرًا عن مثال إيجابي جديد للحرّيّة الإنسانيّة لا أثرًا للقهر والتضييق"[3].

نشير، في هذا المقام، إلى أنه إذا كان كاسيرر يؤكّد على الطّابع الأخلاقي للدين، فهو لم يحصره أو يختزله فيه؛ بل فتحه على عناصر تاريخيّة تعود جذورها إلى علاقة الأديان بالأساطير، إذ يقول: "لا يمكن تفسير الدين بواسطة مضامينه ومحركاته الإيتيقية وحدها، فهو يحتوي على لحظة مغايرة بل ومعارضة. فالدين ارتبط، في بدايته الأولى وتطوّره التاريخي، بعالَم الفكر الأسطوري. وإذا ما أردنا فهم الدلالة الملموسة

---

(1) المرجع السابق، ص 195.

(2) المرجع السابق، ص 195.

(3) المرجع السابق، ص 196-197.



النهائيّة والفاعليّة التاريخيّة الملموسة الأخيرة للفكر الدِيني، لا يمكننا إذابة هذه الصلة التي تربطه بالفكر الأسطوري"[1].

نستنتج، مما سبق قوله، أن الأسطورة والدين، من منظور فلسفة الأشكال الرمزية، مترابطان ترابطًا جدليًّا في إطار شكل رمزي واحد، وبالكشف عن هذا الترابط، تنكشف زاوية من زوايا النظر إلى العالم البشري. هذا الأمر يجعل إقصاء أحدهما أو تهميشه عملًا متهافتًا في أساسه على غرار تهافت السعي إلى تبخيس قيمتهما معًا، والتقليل من أهمّيتهما في الثقافة الإنسانيّة. لذا، اعتبر كاسيرر الأسطورة والدين جزأين أساسيين في فلسفته؛ لأنهما عنصران رئيسان من بنية الثقافة التي لا يمكن لتلك الفلسفة أن تطمح إلى فهمها إلاّ باستحضار عناصر هذه البنية كلها، وليس بعضها فقط.

كما يتبيّن أن الأسطورة والدين ينتميان إلى عالَم رمزي مستقلٍّ وقائمٍ بذاته، تساهم رموزه في فهم الإنسان، وإدراك إنتاجاته وكيفية بنائها على وفق سيرورة تكوينيّة خاصّة، ووظيفة رمزيّة مهيمنة على فاعليّتها تتمثّل في الوظيفة التعبيريّة. بعبارة أخرى، إنهما يندرجان ضمن "شكل محدَّد للنظر(...)، وكيفية حدسيّة للتشكيل، تنتج الواقع وتشكّل عالَمًا من المعنى"[2]. ويكمن هذا المعنى في ما تحكيه الأسطورة ذاتها وفي ما يحدّده الدين ذاته لا خارجهما، ومن ثمة لا يمكن فهمهما إلا بتأويل الرموز الأسطوريّة والدينيّة انطلاقًا من ذاتها، واعتمادًا على نظرة عضوية - وظيفية تراعي خصوصيّتها وتميّزها.

وبفهم تلك الرموز، تنكشف "ماهيّة" الثقافة الإنسانيّة ومكوّناتها الرمزيّة التي يكمن هدفها الرئيس في تحرير البشر. وهذا التحرير لا يتحقّق إلاّ بفهم عميق لدلالات الأشكال الرمزيّة ومعانيها بوصفها أدوات ضروريّة لكشف "أسرار" العالَم البشريِّ وفهمه؛ لأن الإنسان لا يفهم العالم إلاّ بطريقة رمزيّة، بفضل قدرته على إنتاج الرموز، ولا يمكن فهمه إلاّ عن طريق فهم هذه القدرة نفسها، والوعي بأهمّيتها في عملية بناء الحضارة الإنسانيّة وتقدّمها، بصفة كونيّة، بوصفها" عمليّة تحرّر ذاتي متدرّج لدى الإنسان"[3].

---

(1) CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire*, *Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Traduction par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Les Editions du CERF, 1988, p: 20.

(2) DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Editions Gallimard, France, 1998, p: 194.

(3) كاسيرر؛ إرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، مرجع سبق ذكره، ص 379.



لائحة المراجع:

- السواح؛ فراس: مغامرة العقل الأولى، دراسة في الأسطورة، سوريا وأرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الحادية عشرة، 1996.
- كاسيرر؛ إرنست: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانيّة أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الأندلس - بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك، 1961.
- CASSIRER, Ernst, *La philosophie des formes symboliques*, Tome 2: *La pensée mythique*, Traduit par Jean Lacoste, Les Editions de Minuit, Paris, 1972.
- CASSIRER, Ernst, *Langage et mythe*, *A propos des noms de dieux*, Traduit par Ole Hans-Love, Les éditions de Minuit, Paris, 1973.
- CASSIRER, Ernst, *L'idée de l'histoire*, *Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, Traduction par Fabien Capeillères avec la collaboration d'Isabelle Thomas, Les Editions du CERF, 1988.
- DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Editions Gallimard, France, 1998.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, traduction de GDR Schellingiana (CNRS) sous la direction de Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet, avec la participation de Gérard Bensussan, Rémi Brague, Marc de Launay, Marie-Christine Challiol, Pascal David, Alexandre J.-L. Delamarre, Yves-Jean Harder, Elisabeth Kessler, Alain Pernet, Editions Gallimard, 1998.



الفعلُ التأويليُّ والإنتاجُ المعرفيُ

د. العياشي إدراوي[1]

(1) شفشاون (BTS) أستاذ مبرّز، مركز تحضير شهادة التقني العالي.





مكتبة
الفكر الجديد

تتوخّى هذه المقالة الإجابة عن إشكال محوري مقتضاه: ما طبيعة العلاقة القائمة بين الفعل التأويلي من جانب، والبناء المعرفي من جانب آخر؟ استنادًا إلى زاويتَيْ نظر مختلفتين متكاملتين، تتمثّل أولاهما في اعتبار "كل معرفة تأويلًا"؛ ما يعني أن النتاج الفكري والرمزي والثقافي والعلمي، والحقائق الموصولة به على اختلافها، ذات جوهر تأويلي. ومن ثم لا قيمة لها "في ذاتها" وإنما قيمتها في ما تخضع له من قراءات وتفسيرات وتأويلات. وعلى هذا الأساس يكون المنطلق - كما يقول نيتشه - "لا توجد حقائق وإنما هناك فقط تأويلات".

أما الزاوية الثانية فتتجلّى في النظر إلى "التأويل بما هو معرفة"، أي بوصفه مسلكًا للحقيقة واليقين، وآليّة لبناء الأنساق المعرفيّة والأنظمة الفكريّة. وتبعًا لهذا لا يكون النشاط التأويلي أداة هدمٍ ونسفٍ، بل وسيلة بناء معرفي وتوليد دلالي، على نحو ما هو راسخ في تصوّر الفكرِ الإسلامي - مثلًا - للممارسة التأويلية. وبالنظر إلى ذلك يكون المنطلق - قياسًا على ما سبق - أنه "لا توجد تأويلات فقط وإنما هناك حقائق أيضًا". الأمر الذي يفضي إلى وجود أنموذج معرفي قابل للاتّساع والامتداد، والانفتاح والتجدّد، بحسب تجدّد الظروف التاريخيّة والسياقات الاجتماعيّة، وبحسب تغيّر الشروط الفكريّة والثقافيّة التي تفرض، في الغالب، أسئلة جديدة ومتطلبات مغايرة، تُوجب مراجعة المنجز، وإعادة النظر في المتحقّق، وفق عقلٍ تأويلي استفهامي، ورؤية تصحيحية تجاوزية.

في ضرورة النّظر التأويلي

لا شك بأن التأويل، من حيث هو ممارسة فكريّة ونشاط ذهني قصدي موجّه نحو موضوع ما، يقع في قلب المعرفة الإنسانية، علمية كانت أو عاميّة، لأنه يرتبط بعمليات الإدراك والفهم، والقراءة والتفسير وغيرها، مما يدخل في نطاق التعالق القائم بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، من جانب، ومسألة الحقيقة من جانب آخر، مثلما يقترن باللغة وإنتاج المعرفة والدلالة، أي بعملية التفاعل والتواصل بين الناس في



المجتمعات الإنسانية، الأمر الذي يجعله نتاجًا للثقافة وآليّة لإنتاجها في الآن نفسه[1]. ومعنى هذا أن النشاط التأويلي ليس مسلكًا في التفكير فقط، وإنما هو آليّة لبناء الأنساق الفلسفيّة والمعرفيّة والثقافيّة. من هذه الزاوية يتبدّى التأويل ممارسة يتوقّف عليها بناء المعرفة الإنسانيّة؛ إذ لا تخلو منها أيّة ثقافة، ولا ينفلت من أسرها أي تفكير، على اعتبار أن إنتاج الثقافة وبناء المعرفة وممارسة التفكير، كل ذلك ينبني على التواصل؛ سواء تواصل الذات مع غيرها، أو تواصلها مع العالم بأشيائه ووقائعه ورموزه.

ولما كان التواصل يطرد على طريقة التجاوز في التدليل والاستدلال فقد لزم التأويل بوصفه أداة لإنشاء هذا التواصل، ومن ثمة لبناء المعرفة[2]. ولعل ما يقوم دليلاً على ذلك أن التأويل لا يقتصر على علم بعينه، ولا يختصّ بضرب معيّن من ضروب المعرفة الإنسانيّة. فعديدة هي العلوم التي وظفته في تشييد صروحها النظريّة وإن لم تعترف بحقّه الشرعي في أن يأخذ موقفًا طبيعيًّا له ضمن أبنيتها النظريّة أو جهازها المفاهيمي[3]. ومثلما لا يقتصر الفعل التأويلي على نمط معرفي محدّد، لا ينحصر كذلك داخل نطاق زمني مخصوص، بمعنى أن التأويل ليس ظاهرة مستحدثة في تاريخ المعرفة الإنسانية، وإنما هو راسخ على مر مراحل تجربة التفكير الإنساني في تجلّياته ومنعطفاته؛ كما في لحظات استقراره وسكونه.

وإذا تبيّن هذا تبيّن معه كذلك أنه لا إمكان لإنشاء المعرفة واختلاق الأفكار بعيدًا عن ممارسة النشاط التأويلي، الذي لا يعني - بحسب أرسطو - إلاّ "أن تقول شيئًا عن شيء آخر"؛ أي أن تُضاف إلى موضوعات الوجود وأشيائه معانٍ أُخَر ودلالات جديدة؛ كنتيجة لتفاعل الذّات المحقّقة لفعل التأويل مع تلك الموضوعات والأشياء، على نحو يعكس طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع من جهة، ويجسّد، من جهة أخرى، كيفية تمثّل وإدراك الموضوع من قبل تلك الذات. فـ" التأويل ترجمة للوجود الواقعي إلى وجود رمزي، وانتقال من الموضوع المستقل عن الذات إلى الموضوع الذي تعيد هذه الذّات بناءه؛ على نحو يصبح معه دالًا وذا معنى. فيصير علامة ورمزًا وإشارة إلى معنى"[4].

---

(1) عبد السلام حيمر: الإصلاح، الموت، الحقيقة. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. مكناس. 2003. ص 169.

(2) عبد السلام إسماعيلي علوي: في تداوليات التأويل. مجلة الفكر العربي المعاصر. عدد 148- 149. 2009. ص 104.

(3) عبد السلام حيمر، مرجع سابق، ص 169.

(4) المرجع السابق. ص 170.



على هذا الأساس يكون التأويل ضرورة إنسانية تقتضيها طبيعة اللّغة والفكر، وتوجبها مستلزمات التفاعل والتواصل، سواء مع النصوص والعلامات، أو مع الأشخاص وباقي الموجودات. فاللّغة في حقيقتها تخفي أكثر مما تظهر، والفكر قوامه النسبيّة وعدم الثبات، وعالم الموجودات المشخّصة بما فيها الإنسان، غارق في الغموض والالتباس، لا يتجلّى إلاّ بقدر ما يختفي، ولا يتجسّد إلاّ في شكل علامات لا قيمة لها؛ إن هي بقيت خارج دائرة القراءة والتدبر، ونطاق الفهم والتأويل. وعليه فإن الرغبة في "البحث عن المعاني متأصّلة عند الإنسان. إنها جزء من كينونته، وبعد مركزي فيها. لقد كانت هذه المعاني صيغًا رمزيّة لوجود عيني لا يمكن أن يُفهم خارج ممكناتها. وهو أمر تؤكّده سيرورات الترميز المتتالية التي قادت الإنسان إلى الانفصال عن غيره من الكائنات اللحظيّة، التي لا يلعب الزمن في حياتها أي دور"[1].

ومؤدى ذلك أن الإجراء التأويلي شديد الالتصاق بماهيّة الإنسان وجوهره، إذ به يتحدّد كائنًا قادرًا على التحكم في ما يؤثث الكون، تواصلًا وفهمًا وإدراكًا، وبه يستطيع تجاوز البعد المرئي للأشياء والوقائع؛ لينفتح على عوالم أُخر وإمكانات متجدّدة. وبهذه الخاصّية يتأتّى للإنسان أن يتقلّد مهمة الإبداع؛ متجاوزًا ضيق الطبيعة الخانق إلى أفق الثقافة الفسيح. ومن هنا يتحدّد التأويل فعلًا يتوخّى الكشف عن المخفي من المعاني في النّصوص والعلامات، وعن المنسي واللامرئي في ما يُلاحظ ويُشاهد، مما يسهم - استنادًا إلى اللّغة - في خلق معانٍ ودلالات لا حصر لها، وإيجاد تمثّلات وتصوّرات لا نهاية لها، تنضاف إلى منجزات الإنسان الثقافيّة وإبداعاته المعرفيّة. ذلك "أن الموضوع الذي لا تدركه ذات عارفة ولا يفكّر فيه عقل بشري، ليس إلاّ موضوعًا طبيعيًّا لا معنى له ولا دلالة. لكن ما إن يصبح موضوعًا للتفكير والإدراك (والتأويل) حتى يصبح ضاجًّ بالمعاني والدلالات. فأن تدرك موضوعًا وتفكّر فيه لا يعني شيئًا آخر غير أن تسمه وتعلّمه باسم ورسم وإشارة، أي أن تمنحه معنًى ودلالة"[2].

التأويل الأيديولوجي ووهم الموضوعيّة

على اعتبار أن عالم الإنسان كون من الرموز والعلامات، فإنه لن يصير موضوعًا للمعرفة والإدراك إلاّ إذا شمله فعل القراءة والتأويل بمعناهما العام. ومتى ثبت كل ذلك كتابة أضحى نصًا منفتحًا على إمكانات دلاليّة كثيرة، لنكون أمام العالم بمجالاته

---

(1) سعيد بنكراد: استراتيجيات التأويل. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. 2011. ص 8.

(2) عبد السلام حيمر، مرجع مذكور، ص 169- 170.



المختلفة، وقد صار نصًّا تقرؤه الأسطورة بما يوافقها، ويعرضه الدين بطريقته، ويقرؤه التحليل النفسي والإثنولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ والقانون والسياسة، كل بطريقته، وتتنافس المؤسّسات التي تؤطّر الوجود الاجتماعي للناس في ثقافة معيّنة، كالدولة والمسجد والكنيسة والحزب والمؤسّسة العلميّة والمؤسّسات الإعلاميّة، وغيرها، على فرض القواعد التي يتعيّن على القارئ المؤوّل أن يستند إليها في قراءة نصِّ العالم وعالم النصّ، الذي أفرزته تلك القراءات "قراءة سليمة" تناسب مصالحها واستراتيجياتها[1]. ما يخلق صراعات بين تأويلات عديدة وأفهام كثيرة؛ تعكس في حقيقتها تدافعا بين أنساق معرفية مختلفة، كل نسق منها يسعى لانتزاع السّيادة على ما سواه، وتقديم نفسه على أنه الأكثر تماسكًا ورسوخًا. وعلى هذا يرتبط "التأويل لا بالفهم والمعرفة فقط، بل بالسلطة أيضًا، فالذي يستطيع أن ينجح في انتزاع سلطة التأويل داخل مجتمع ما، وإقناع الناس بمشروعيّة تأويله، وبمطابقة ذلك التأويل للمعقولية السائدة، يستطيع أن ينجح في تدعيم سيطرته على المجتمع؛ بواسطة الهيمنة بالمعنى الغرامشي للكلمة"[2].

وبناء عليه نجد أن التأويلات تتعدّد بتعدّد المصالح، وتتصارع مناهج التأويل والتفسير بتصارع القوى الاجتماعيّة والسياسيّة، بل وتقع حروب وتحدث انشقاقات وتسيل الدماء بسبب تفسير نصٍّ أو تأويله لصالح فريق ضد فريق أو لحساب جماعة ضد أخرى[3].

وفقًا لهذا المنظور يغدو التأويل بمثابة سلاح أيديولوجي تلجأ إليه كل فئة؛ لنصرة المذهب المتبنّى، ومقاومة المذهب المخالف. ما يجعل تأويل النّصوص وقراءتها عملية لا تختلف كثيرًا عن عملية تدوينها، بالنظر إلى أن كل قراءة هي اختيار للمقروء وإعادة بناء له؛ بصرف النظر عن المواقف الأولى التي منها نشأ وعليها قام[4]. وغني عن البيان ها هنا أن الفعل التأويلي يتقاطع ضمنه مستويان أو بعدان اثنان:

أحدهما معرفي: حيث يتجلّى التأويل أداة إنتاج معرفي وعطاء فكري.

وثانيهما أيديولوجي: يتجاوز إنتاج المعرفة إلى استثمار نتائجها لخدمة أغراض تتموضع خارج حدود ما هو معرفي أو ثقافي صرف، كتبرير تصوّر معيّن للواقع مثلًا،

---

(1) المرجع السلبق. ص 170.

(2) 8- المرجع السابق. ص 171.

(3) حسن حنفي: قراءة النص، ضمن كتيب جماعي" الهرمنيوطيقا والتأويل"، منشورات ألف، الدار البيضاء - 1993. ص 10.

(4) المرجع السابق، ص 16.



أو الاستدلال على صواب اختيار ديني، أو سياسي، أو عقدي مخصوص، وغير هذا، مما يكون محتاجًا لقدر من "الأيديولوجية التأويلية"، التي تظهر عادة في لحظات الصراع والصدام، ومواقف المعارضة والنقض، التي لا يسلم منها أي مجتمع، ولا تخلو منها أية ثقافة. وتبعًا لهذا فبدل أن تكون الممارسة التأويلية فاعلًا مولّدًا للمعرفة، وعاملًا لتطوير الفكر تصير أداة لتقويضهما ونسفهما، بحكم ما يترتّب عنها - ضمن هذا الإطار الخاص - من تأويلات وتأويلات مضادة؛ تبرز في الغالب الأعم منفلتة مما يضبطها من شروط، ومجرّدة مما يقننها من مبادئ، فيضيع الأصل والجوهر، وتضيع معهما الحقائق والقيم والأحكام، نظرًا لاضطراب المسالك المؤدّيّة إليها من ناحية، ونظرًا لتضارب التصوّرات بشأنها من ناحية أخرى.

إن التأويل إذًا ليس بحثًا عن معنى أول - كما هو مشاع - وإنما فرض أولويات وتفاضلات تعود لإرادات المعرفة، التي هي إرادات قوة وتسلّط؛ لا تأتي القوة هنا بعد حين، وإنما تتلبّس التأويل ذاته. هنا يغدو إنتاج المعنى خوضًا لحرب، ولن تعود علاقة التأويل بالنصوص، بما فيها نصّ العالم، علاقة مودّة وإنما هي - منذ البدء - علاقة استحواذ وفرض لأسماء ومعانٍ. السيادة والتسلط يبدآن بمجرّد إطلاق الأسماء. وعلى هذا النحو فليست هناك درجة صفر للمعنى والدلالة. ليس هناك إلّا منظورات متفاضلة متناحرة، وتصوّرات متصارعة متصادمة. والواقع ذاته ليس إلاّ كميّة من القوّة سبق الاستحواذ عليها بعنف التأويل. فمعنى الشيء هو القوّة التي تستحوذ عليه، فتطلق عليه اسمًا، أو بالأحرى إنه القوة التي تستبدل الاسم الذي كانت تطلقه عليه قوّة أخرى استحوذ عليها. ها هنا يغدو إضفاء المعنى غزوًا وتسلّطًا[1].

نحو تأويل اختلافي

من هذه الزاوية يبدو أن التأويل - بما هو حركة نفسيّة في اتّجاه بلورة فهم موسوم بقدر غير قليل من الذاتية - هو أبعد ما يكون عن منطق التماهي والمطابقة، لأن في ذلك إفقارًا للنصوص والعلامات، وتقزيمًا للرموز والإشارات، واختزالًا للحوادث والوقائع، لأن كل ذلك لا يتجدّد ويحيا بالالتحام به وإعادة إنتاجه (كما هو)، وإنما بالانفصال عنه؛ قصد محاورته ومساءلته. وعلى هذا الأساس فالفعل التأويلي الحقّ هو ذلك الذي يوجّه صوب منطقه المختلف، باحثًا عن العلاقات المفارقة، والمعاني الدفينة، والدلالات الخفيّة الكامنة، لأجل الانتقال بها من موقع الظلّ ومنطقة التواري إلى حيّز الكشف والانكشاف؛ لتُضاف إلى المنجز المعرفي، وتدخل سياق التداول

(1) عبد السلام بنعبد العالي: في الانفصال، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2008. ص 27.



الثقافي العامّ، الأمر الذي يسمح بدخول أفكار جديدة، وقراءات مغايرة تُغني النسق المعرفي (الذي جرت في نطاقه الممارسة التأويليّة)، جاعلة إياه منفتحًا على آفاق أرحب وأوسع.

ومن هنا فالتأويل فعل قراءة توليدي ومنتج يستنبت أسئلة جديدة ضمن النسق الثقافي تقوم بدورها (الأسئلة) بإعادة صياغة آليّات القراءة ذاتها[1]، على نحو تصير معه عمليّة التأويل غير قابلة لأن تتوقّف عند مستوى معيّن، ولا أن تكتفي بالمتحقّق، نصًّا أو علامة أو رمزًا، وتعمل على شرحه وتبيينه، فـ"من بين الخصائص التداوليّة للتّأويل أنه لا يستهدف تملّك النصّ واستيضاح غموضه فقط، بل إنه يشرط ذلك التملّك بتلقّيه وتوظيفه من قبل القارئ العام"[2]. ما يعني أنه لا قيمة لتأويل يتوقّف فقط عند توضيح دلالات النّصوص والعلامات وإزالة غرابتها، ولا يتجاوز ذلك إلى تكييف تلك الدلالات مع الأنساق السائدة مبيّأة فيها منسجمة معها.

هكذا إذًا، يتّضح أن الأصل في الحاجة إلى التأويل هو عينه ممارسة التأويل، وهذا يرجع إلى أمرين اثنين:

الأول: غرابة المعنى عن الأنساق والقيم السائدة؛

والثاني: إيجاد قيم جديدة عبر تأويلات متجدّدة، في مسعى لإرجاع الغرابة إلى ملاءمة وألفة[3].

ومؤدّى هذا أن النشاط التأويلي لا يرجع إلى النصّ إلاّ لإثرائه وإغنائه، ليصبح أكثر تفاعلًا مع الواقع المعرفي الجديد والمحيط الاجتماعي المتحوّل، ولا يعود إلى الماضي إلّا ليستثمره في الإجابة عن إشكالات الحاضر وتحدّياته؛ من خلال إيجاد مساحات جديدة للتفكير والنظر، وفتح مناطق مغايرة للممارسة والعمل، حيث يُعاد ترميم التصوّرات، وبناء التمثّلات، على وفق ما يقتضيه مبدأ التغيّر والتحوّل، الذي يسم جميع الحضارات والثقافات والأفكار والمعارف المختلفة، لهذا فإن من الرهانات الأساسية التي تحرّك الممارسة التأويلية عمومًا، هو نقض كل سكونية من شأنها تجميد حركة المعرفة الدائمة، وما يمكن أن تؤثّر به سلبًا في تشكيل مفهوم الحقيقة، التي تتعدّد الأفهام - غالبًا - بشأنها، وتتنوّع المسالك المفضية إليها، في مجالات المعرفة الإنسانية وصورها المختلفة، على نقيض التصوّر السائد مثلًا؛ في التراث الميتافيزيقي لمفهوم الحقيقة، بما هي مقولة مطلقة لكونها منتسبة إلى عالم المثل اللامتحيّز بمكان

---

(1) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليّات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط 6، 2001. ص 6.

(2) فريد الزاهي: النصّ والجسد والتأويل، أفريقيا الشرق، 2003. ص 94.

(3) محمد مفتاح: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، 1994. ص 218.



أو زمان. هذا الوجود المثالي الذي تُرد إليه الرؤية الميتافيزيقية كاملة، هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته، والدائم الأزلي الذي لا يعرف التغيير ولا التبديل.

في ضوء هذا التمثّل فإن ما يجعل من شيء ما حقيقيًّا هو تطابقه مع ما هو عليه في الواقع المادي، وتطابق صورته تلك مع الواقع المجرّد (المثال). ولا شك أن رد مفهوم الحقيقة إلى المطلق الميتافيزيقي يفضي إلى رد المتعدّد إلى الواحد؛ إقصاء لكل اختلاف وإبعادًا لكل تنوّع. وغير خافٍ أن هذا الطرح المتعسّف لماهيّة الحقيقة هو خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السلطة والقوّة، وعلى إنتاج وهم المعرفة بدل السعي المتواصل إليها، فالاطمئنان إلى قبول خاصّية الثبات في تعريف الحقيقة يجعلها مفرغة من الحياة وخالية من كل قوة إيجابيّة، لكونها حصيلة مصادرات دوغمائيّة ورهينة منطلقات وثوقيّة[1]، مسكونة بمنطق المطابقة والتأسيس الذي يخلق من المآزق والأزمات أكثر مما يفتح من الآفاق والإمكانات.

إذا كان ذلك كذلك فحري بنا أن ننبّه إلى "أن الحقيقة ليست بحاجة إلى إعادة تأسيس، بقدر ما تحتاج إلى تغيير يطال مفهومها، كما يطال سياسة التعامل مع منتجات الفكر من المقولات والنظريّات. فالأفكار ليست مرايا الحقيقة الواقعة، بقدر ما هي شبكات مفهوميّة يتغيّر معها موضوع المعرفة أولًا، والأدوات المعرفيّة ثانيًا، والذات العارفة ثالثًا. وهذا شأن الفعل المعرفي الخلاق، إنه ذو طاقة تحويليّة مثلثة الوجه. أما الاشتغال بالتثبيت والتأسيس فإنه خداع معرفي، يحوّل الواقع إلى مُثُل ومجرّدات"[2].

العقل التأويلي والنظام المعرفي

على هذا الأساس فإن "العقل التأويلي" - بما هو عقل لا يسعى إلى تأسيس أنساق، أو بناء صروح معرفيّة/ فكريّة ثابتة - لا يستقيم وجوده عقلًا مختلفًا إلّا وهو يتعاطى المعرفة/ الحقيقة؛ لا بوصفها أصلًا أو حقيقة أولى يتم استدعاؤها، أو القبض عليها وتملّكها، وإنما هو بحث عن حقيقة غائبة غير قابلة للظهور أو التجسّد حقيقةً واقعيةً، فتُستنزف وتُقتل بحثًا واكتشافًا. إن الحقيقة التي يروم العقل التأويلي لقاءها هي تلك التي تعدّدت بفعل التعدّد والترحال إلى نصوص متداخلة، أضاعت طريقها وفقدت هويتها. وهي - على ما هي عليه - تعبّر عن فكرة الارتحال كرؤية وجوديّة ضاربة بجذورها في أعماق النفس البشرية، حيث يحقّق الإنسان كينونته في هذا العالم، لا

(1) إيمان المخينيني: "ماهية الحقيقة بين الإطلاق والإمكان"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 53-54، 2013. ص 46-49.

(2) علي حرب: أصنام النظريّة وأطياف الحريّة، المركز الثقافي العربي، 2001. ص 56.



بوصفه كائنًا عارفًا فقط، وإنما بتجاوزه المعرفة إلى التفكير والتدبّر ثم الفهم والتأويل[1].

ومما لا يحتاج إلى مزيد تأكيد في هذا النطاق أن التيارات الفلسفية المعاصرة المختلفة - التي هي في مجملها فلسفات تأويلية بامتياز - تمرّدت على أنموذج "نظريّة المعرفة" القائم على إمكان تأسيس المعرفة الإنسانيّة على أساس يقيني؛ أسوة بالأنموذج السائد في العلوم الطبيعية. فهذه التوجّهات لم تعد معنيّة في مجملها بالأسئلة التقليديّة، التي كانت تشكل مركز اهتمام نظريّة المعرفة، وخاصّة سؤالها عن إمكانيّة قيام معرفة يقينيّة. في ظلّ هذا التحوّل أضحى الكلام عن أنموذج المعرفة المنبني على التأويل نمط معرفة لا يدّعي - بأي حال من الأحوال - اليقينَ المطلق، بل إنه يتأسّس على معرفة احتمالية نسبيّة قابلة للتطوّر والتعديل والإضافة والحذف، وغير هذا مما يجعلها معرفة لا تحظى بأيّة "قدسيّة"، لكونها قابلة للتأويل وإعادة التأويل[2]، ومحكومة بمنطق المراجعة والتجاوز. وبالتالي تتحوّل المشكلة الإبستمولوجية إلى مشكلة تأويليّة بالأساس. أو لنقل يتحرّر المعنى، ومعه سؤال الحقيقة، كليًّا من هيمنة نظرية المعرفة والأنموذج الإبستمولوجي، لينفتح على آفاق شاسعة وأكثر رحابة.

لا شك أن مثل هذا الانعطاف يسمح بإعادة بناء مشكل الفهم وفق مقتضيات تأويلية، حيث يقود تحقيق "الكوجيطو التأويلي" - على نقيض "الكوجيطو الديكارتي" - إلى أفق أنطولوجي، يسمح بتفعيل خطاب المعنى والفهم داخل الفضاء اللغوي الذي يجعل من البحث في حركة المفهوم في الفضاء التأويلي أكثر فاعلية من زاويةِ اختبار العلاقة القائمة بين الذات الفاعلة والمبدعة من جانب، والنصّ من جانب آخر. من هنا ينتقل النشاط التأويلي إلى مسائل قصديّة ووجوديّة في ظلّ غايات فلسفيّة وفكريّة تروم اختبار هذا الممكن التأويلي الذي ظلّ ملازمًا للإنسان، من خلال ما يضفيه على النصّ، ويساهم به في تحريك سكون معانيه ورتابة دلالاته. ومن هنا تغدو العلاقة سيلانًا يغذّي في الإنسان استمرارية الفعل والإنجاز؛ عبر الانتقال من تأويليّة محضة إلى تأويليّة واقعيّة تكشف عن ارتحال مستمر نحو فضاء ممتد للمعاني والرموز[3].

إن ما يروم الفعل التأويلي تأكيده إذًا هو تجاوز الفهم أو المعرفة - من حيث هي

---

(1) عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي. الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008. ص 157.

(2) مجدي عز الدين حسن: "من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا"، الحوار المتمدن، (موقع على شبكة الإنترنت).

(3) الناصر عبد اللاوي: التواصل والحوار: أخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي - لبنان، 2013. ص 62.



إشكالية إبستمولوجية، لا هم لها إلا إيجاد العلاقات بين أنظمة المعرفة وأجهزتها وبين أنظمة العقل (وهو ما جعلها تقع في فخ التلفيق ووهم الموضوعية العلمية) - إلى تقديم البديل الأنطولوجي للمنهج العلمي الذي أثبت عجزه في اكتشاف مضمرات خطاب الحقيقة، والتأكيد، بالتالي، على زئبقية الحقيقة، ولا نهائية معانيها وإحالاتها، ومن ثمة قابليّتها لتأويلات متعدّدة وقراءات متباينة[1].

بين بناء المعنى واكتشاف الذات

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الممارسة التأويليّة (في بعدها الفلسفي على الأقل) تتوخّى تحقيق مقصدين اثنين، لا ينفك أحدهما عن الآخر، يتمثّل الأول في بناء المعنى، في ما يتجلّى الثاني في بناء الذّات. ومعنى هذا أن عمليّة قراءة النصوص وتأويلها ليست نشاطًا علميًّا محايدًا، أو فعلًا معرفيًا خالصًا، وإنما هي في حقيقتها بحث عن الذّات القارئة، وعن العوالم التي يفتحها النصّ لها. ولهذا يجد القارئ في نشاط قراءته للنصّ اكتشافًا لذاته وبناءً لها في الآن نفسه.

ضمن هذا السياق يؤكّد بول ريكور - رائد التأويليّة الفرنسيّة في الزمن المعاصر - على أن قارئ النصّ لا يسعى إلى فهم النصّ وتأويله فحسب، بل توجد في داخله دوافع قويّة لفهم ذاته عبر النصّ أيضًا، لأن الفهم - في نظره - لا يعكس كيفية وجودنا في العالم، بقدر ما يكشف لنا عن إمكانات أخرى لم نكن نعرفها أو نعيها قبل الدخول في عملية الفهم والتأويل. واستنادًا إلى هذا يصير الفهم "صيرورة وعي"، بدل أن يكون حضورًا كليًّا للذات الواعية. ذلك أن هناك كثافة معتمة للذات مع ذاتها لا يتسنّى لها فهم ذاتها إلّا عبر عمليّة التأويل. ولما كانت الذات بعيدة عن إدراك ذاتها وفهمها، فإنها لا تمارس وجودها الحقيقي، ولا تفهم ذلك الوجود إلّا من خلال الفضاءات الرمزيّة الدلاليّة، أي من خلال قراءة النّصوص وتأويلها. ففهم الذات لذاتها، بحسب ريكور، يمرّ عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعوريّة أو الأيديولوجيّة أو الرمزيّة. وتبعًا لهذا فإن تأويل النص لا يكتمل إلاّ بتأويل الذات المؤوّلة؛ حيث تتمكّن من فهمها على نحو أفضل وأعمق[2].

يقول صاحب "نظرية التأويل: "أزعم أن التأويل هو العمليّة التي يُعطى بموجبها انكشاف أنماط جديدة من الوجود - أو إن كنت تفضّل فتغنشتاين على هايدغر: صورة

---

(1) عبد الغني بارة، مرجع سابق. ص 149.

(2) وجيه قانصوه: النصّ الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقّي، دار الفارابي - بيروت، 2011. ص 612-613.



حياة جديدة - أي تمنح للذّات قدرة جديدة على معرفة ذاتها"[1]. فغير خافٍ أن مثل هذا التصوّر يقوّض النزعة الأصوليّة - الموجّهة بمنطق المطابقة والتماهي - في التأويل بالرجوع إلى الوراء، والتخلّص من أوهام إعادة بناء المعنى الموضوعي أو التجارب الأولية التي نشأت وقت ظهور النصّ، ويعطي في المقابل الاعتبار الأكبر للتلقّي الخلّاق من القارئ في علاقته بالنصّ، ما يعني أن الفهم لا يعود عبارة عن البحث عن "شيء هناك"، إنما هو بحث عن "شيء هنا"، في جوهر الذات وحقيقتها، لأن النظر في النصّ هو نظر في الذات أيضًا؛ بحيث يمثّل فيه الفهم ذروة المماهاة والاندماج بين كائنين وجوديين، وتحولهما في دائرة الوعي كينونة وجوديّة واحدة[2].

ومعنى ذلك أن الباعث الأساس على الإقبال على النّصوص ومحاولة فهمها وتأويلها يتجاوز مسألة اقتفاء آثار المعاني فيها ومحاولة الظفر منها بما يمكن الظفر به، إلى إعادة اكتشاف عوالم الذات وترميم ما هو قائم من تمثّلات حولها؛ سلبًا أو إيجابًا، وبالتالي تعديل "النسق التصوّري" الحاضن لهذه الذات.

وإذا شئنا الاستدلال على عمق الترابط بين فهم النصِّ وتأويله من جانب، وبين اكتشاف الذّات (المؤوّلة) من جانب آخر - استنادًا إلى النّظام المعرفي الإسلامي على الأقل - يكفي الرجوع إلى النصّ القرآني واستقراء آياته؛ على أساس معرفة ما أحلّه الله وما حرّمه، ليتبيّن أن "منطقة الحلال والحرام، من حيث عدد نصوص الأحكام، لا تكاد تحتلّ أكثر من عُشر مساحة النصّ القرآني، ما يعني أن أكثر آيات القرآن الكريم لا تخاطبنا في دائرة الوجوب والمنع، بل في دائرة الإنسان الباحث عن معناه، والساعي

---

(1) Paul Ricoeur. Interpretation Theory :discourse and the surplus of meaning. The Texas University Press. 1976. P : 21.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن مفهوم "صورة الحياة" ورد عند فتغنشتاين في أعماله المتأخرة التي جاءت متعارضة مع "النظرة التقليديّة"، حيث كانت تعتبر اللّغة صورة "مطابقة" للواقع. فلم يعد ينظر إلى اللغة على أنها تشير مباشرة إلى الواقع، بل بوصفها فاعلية تتمّ في سياق بشري. إن اللغة - وفقًا للنظرة الجديدة - هي الأداة التي يتمّ بموجبها التفاعل مع الأشياء والأفراد والعالم وفق استخدامات متعدّدة. ذلك أن تكلّم اللّغة، هو جزء من الفاعلية، أو صورة من "صور الحياة"، التي لا تعني إلاّ الإطار المرجعي الذي يتعلّم فيه المرء السلوك عندما يتدرّب على لغة مجموعته، لأن تعلّم اللّغة هو في حقيقته تعلّم لطريقة في النظر إلى الأشياء. وهو أيضًا اكتساب لافتراضات، وتمكّن من ممارسات لا تنفك عنها هذه اللغة، بل منها تكتسب جمل هذه اللّغة معانيها.(للتفصيل يُنظر: مصطفى الحداد: اللّغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعيّة الأعمال الاجتماعيّة والثقافيّة لكليّة الآداب بتطوان، 1995. ص 95 وما يليها).

(2) وجيه قانصو: النص الديني في الإسلام. ص 614.



إلى تحقيق إمكانات وجود فاعلة"[1]. ومفاد هذا أن النصّ القرآني يخاطب في الإنسان - كائنًا من كان - طاقاته الفكريّة والذهنيّة، وقواه النفسيّة والشعوريّة؛ لأجل استنهاضه وتحفيزه على العطاء والإبداع، والإنجاز والعمل، والتغيّر والتحوّل، في اتجاه يرتقي فيه طورًا بعد طور، ودرجة بعد أخرى، في عالم الكمال الإنساني، الذي يقتضي ارتياد آفاقه - في المنظور الديني الإسلامي - التمثّل السليم للنصّ القرآني فهمًا وتأويلًا، والوعي بالذات إدراكًا وتبصّرًا. أو بعبارة أخرى يقتضي معرفتين اثنتين: "معرفة بالنصّ" و"معرفة بالنفس"، بما هما حاصل الممارسة التأويليّة في صورتيها الذاتيّة والموضوعيّة، أو الداخلية والخارجية إذا جاز القول.

ضمن هذا النطاق تبرز قيمة تلك المواقف المهمة للفلاسفة المسلمين، الذين أصروا على التأويل بالتأمل والتدبّر؛ انسجامًا مع ما اشتمل علية القرآن الكريم من آيات تدعو إلى التفكّر والبحث والنظر، وغيرها من الأفعال التي تعبر عن وظائف العقل المختلفة، للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية. ومن هنا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد، الذي يدعو إلى التفكر والاستنباط[2]. ما يدلّ على أن نمو الثقافة الإسلاميّة واغتنائها كان يتمّ على أساس تقديمها إمكانات جديدة للتأويل ومن ثم للفكر، على اعتبار "أن تجديد التأويل يضع حدًّا لكل نظرة سطحيّة وساذجة للدّين، كما يؤمّن خط الاستمرار مع الماضي، في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي. ولن يكون ثمّة تجديد ما دام الأمر مقتصرًا على منطوق الآيات والأحاديث وما نشأ حولها من شروحات وتفاسير، من دون إعادة فهمها وتأويلها"[3]، لأن النشاط التأويلي؛ إحياء للثقافة، وإغناء للمعرفة، وإثراء للفكر، وتجديد للنصّ.

الفعل التأويلي بين تحصيل العلم وتجديد الفهم

إن التأويل - وفق التصوّر الإسلامي على الأقل - مقترن بالعلم موصول بالحكمة، بل إنه طريق العلم وأساسه. فبتدبّر قوله تعالى، (على سبيل المثال لا الحصر): "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ". (سورة يونس، الآيتان: 38-39)، يُستفاد - من منطلق أن باطن القرآن هو العلم - أن هذا العلم لا يتحصّل إلا عن طريق التأويل،

---

(1) المرجع السابق. ص 612.

(2) عبد القادر فيدوح: "التأويل وتحصيل البرهان في الفكر الإسلامي"، ضمن كتاب: التأويل والهرمنيوطيقا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي - لبنان، 2011. ص 68.

(3) علي حرب: التأويل والحقيقة، دار التنوير،1985. ص 231-232.



وعليه فإن النتيجة الطبيعيّة أن علم القرآن رهين بتأويله، وهذا جلي من منطوق الآية. ولذا نجد أنها ارتكزت في استحالة الإتيان بمثل القرآن على دليل منطقي، وهو أن القرآن ليس تركيبًا مجردًا للألفاظ، وإنما هو صرح علمي يُعبر عنه بالألفاظ، ومن ثم لا يمكن الإتيان بمثله من غير الإحاطة بعلمه، مثلما أن الإحاطة الشاملة بعلم القرآن من قبل العقل البشري أمر محال. فكأنما المعنى إذًا: (كيف تأتون بعلمه وأنتم لم تحيطوا بعلمه). فالذي لا يعرف قوانين العمارة لا يمكنه إنشاء عمارة، والذي يجهل قوانين الكتابة لا يتسنّى له أن يكتب، وهكذا. وتأسيسًا على هذا نجد القرآن علّق استحالة الإتيان بمثله في الإحاطة بعلمه. أما المعنى الآخر الذي تثبته الآية فهو أن التأويل طريق معرفة ذلك العلم. فقد علقت الآية معرفة العلم بالكتاب على التأويل. فكأنما المعنى: (لا يمكن الإتيان بمثله، وكيف يأتون بمثله ولم يحيطوا بعلمه، وكيف يحيطون بعلمه ولم يأتهم تأويله). والنتيجة النهائية أن إيتاء التأويل هو إيتاء للعلم، لأن الفعل التأويلي هو في جوهره فعل معرفي[1].

باعتبار ذلك يبقى التأويل ضروريًّا لأجل تفعيل النصّ القرآني في كل زمان؛ لأنه يشتمل على قيم النصّ وحكم الأحكام، وهي المساحة التي يتحرّك فيها العقل الإنساني. وحينها يتكامل العقل والنصّ في رؤية واحدة تؤسّس لخطاب إسلامي متوازن في مراحله كلّها ومناحيه المختلفة. وبذلك تُحل أزمة الصراع بين التيارات الظاهريّة، التي لا تعترف إلاّ بمعيار الوحي وسلطة النصّ، في مقابل تيارات لا تعترف بمعياريّة الوحي إلاّ في حدود ضيّقة، وتجعل للعقل المساحة الأوسع والحظ الأوفى في التأسيس الفكري والإنتاج المعرفي[2].

ومن الثابت أن سيادة "النزعة النصيَّة الحرفيَّة" وانتشار"التفكير الظاهري" في التعاطي مع القرآن، بالإضافة إلى كثافة النصوص الواردة في موضوع النهي عن التأويل بالرأي، كل ذلك "تحوّل في بعض الحالات إلى مانع يصدّ عن التعاطي مع كتاب الله، وإلى عقبة تردع المفسّرين عن ارتياد معانيه والغوص في أعماقه. بل الأدهى من هذا أنها تحوّلت إلى ما يشبه عُقدة ترمي بظلال الخوف والتردّد على عقول المسلمين ونفوسهم، وهي توحي لهم بحرمة مقاربة القرآن الكريم، حتى على مستوى استلهام الإشعاعات التي لا شأن لها بالتفسير والتأويل بمعناهما العلمي والوظيفي؛ خشية السقوط في هوة الرأي الممنوع، الذي أدى - ويؤدّي - أحيانًا إلى تعطيل فاعليّة كتاب الله وحرمان المسلم من عطاياه"[3].

---

(1) معتصم السيد أحمد: "التأويل وآفاق المعرفة القرآنية، مجلة البصائر". العدد 37. ص 17.

(2) نفسه. ص: 19.

(3) جواد علي كسار: فهم القرآن، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، لبنان - بيروت. 2008. ج1، ص 179.



ومؤدّى هذا أن تعطيل فاعليّة العمليّة التأويليّة في التعامل مع النص القرآني هو تعطيل لواحد من أهم آليات إنتاج المعرفة الدينيّة، وتعطيل لحرية التفكير وحركيته في هذا الاتجاه. لأن إيقاف الفعل التأويلي يعني ثبات الدلالة وجمود المعنى وانغلاق النصّ. ولهذا فالتأويل هو دومًا مناقض للجمود الفكري والعقم المعرفي، في مقابل ارتباطه الدائم بالقلق والإبداع والحركة الفكريّة المستمرة. ومن هذا الجانب فهو - على خلاف ما يرى البعض - ليس رجوعًا إلى نقطة ماضية مغلقة وكفى، بقدر ما هو مشاركة في صنع الحاضر في ضوء الماضي (كما سبقت الإشارة)، كما أنه مطلب صناعة العقول وصناعة الثقافة. وأنّى لثقافة أن تُصنع ولفكر أن يُنمّى من دون تأويل. وممارسة التأويل لا تدل إلّا على وضع السؤال وإثارة الإشكال، على نحو يمَكن من إنشاء علاقة حواريّة تفاعليّة مع النص، تقوده في نهاية المطاف، إلى الانفتاح على آفاق معرفية جديدة، واقتحام ممكنات فكريّة مغايرة. ومن هنا "فالتساؤلات المستمرّة هي لب التأويل"[1].

وغني عن البيان أن الثقافات الأكثر إثارة للسؤال، والأكثر ممارسة للحوار، هي الأوفى حظًّا في مجال الإبداع الفكري والعطاء المعرفي؛ لأن السؤال هو أداة العلم المثلى. لكن يبقى أن "لكل زمان أسئلته التي تخصّه، (ولكل أمة أسئلتها الخاصّة)، كما أن واجب كل أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة. وما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمّة لا تكون أمّة بحق حتى ترقى بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها من امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقلّ. وإلا صار ملكه إلى أمّة سواها، فتضطرّ إلى أن تجيب بما تجيب به هذه"[2]. والانفتاح على أسئلة جديدة، من هذه الزاوية، ومحاولة إيجاد أجوبة مخصوصة لها لا يعني إلا الابتعاد عن التقليد في فهم الدين، وعدم الارتكان إلى ما قاله السابقون في الموضوع - استجابة لمقتضيات عصرهم وحاجات زمانهم - والانخراط، بدل ذلك، في البحث - انطلاقًا من النصّ الأصل - عن أجوبة لأسئلة عصرنا؛ بما يسمح بملاءمة التغيير الاجتماعي والحضاري مع "سرمديّة الدين"، وخلق تفاعل جديد مع النصّ الديني، وقراءته قراءة حديثة مغايرة عن تلك التي مارسها الأقدمون، وتأويله تأويلًا مباينًا لما فعله السابقون؛ لأنه محال أن يكون ذلك النصّ قد استنفد طاقاته الدلاليّة

(1) مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بجدة - المملكة العربية السعودية. 2000. ص 12.

(2) طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، 2005. ص 15.



وإمكاناته التأويليّة مع الجيل الذي عايشه فترة نزوله أو بعدها بقليل[1].

من هذا المنطلق يبدو أن التأويل فعل تجديدي بامتياز، يتجدّد معه العقل والنصّ، مثلما يتجدّد معه الواقع والحياة، لأنه لا يذعن للنصّ والرمز، ولا يستسلم للثبات والسكون، وإنما يسعى إلى البحث عن المتواري والمستور في النصّ، وعن المختلف والمتمايز وراء الرمز والعلامة وفق ما تقتضيه الظروف والملابسات، وما تفرضه العادات والسّياقات التي هي دائمة التحوّل والتغيّر. ولهذا فإن "التأويل يعكس الأوليّات والمبادئ والأعراف، ومشاغل أمّة من الأمم، أو مشاغل أفراد من أفرادها. ومن هنا فهو يختلف من أمّة إلى أمّة، ومن فرد إلى فرد داخل الأمّة نفسها. بل قد يختلف - جزئيًّا أو كليًّا - لدى الفرد الواحد، لأن التأويل عمليّة تاريخيّة وتاريخانيّة، بمعنى أنه خاضع لإكراهات التاريخ ومستجيب لها، وأنه صانع للتاريخ ولثوراته. ومن يستعرض تاريخ التأويل القديم للعهدين بتياراته المختلفة، والتأويل الحديث بمنظوراته المتعدّدة تتبيّن له صحة هذه البديهة"[2].

إن النشاط التأويلي - تأسيسًا على ما سبق - يبدو مسألة ضرورية؛ سواء في نطاق تحصيل المعارف الدينيّة وتطويرها أو في ما سواها. فممّا لا يحتاج إلى دليل أن كل كائن بشريٍّ سويٍّ يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون وموجوداته، فيرغب في معرفة تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده - في الغالب - عملية التعرّف تلك إلى طلب معرفة ما خفي منها. بيد أنه إذا كانت الظواهر أو الأفعال أو شتى أصناف السلوك لا تنسجم مع ما يستنبطه من معارف وعادات وأعراف، فإنه يلجأ إلى عمليّة تأويليّة تمكّنه من جعل تلك الظواهر والأفعال والسلوكات متناغمة مع معارفه الخلفيّة متوافقة معها. ما يبرهن على أن الكائن البشري يعتقد في شيء أنه أساس أو أصل، وأن هناك شيئًا - أو أشياء - ثانويًّا أو فرعيًّا يمكن أن يرجع إلى الأساس أو الأصل الأول، وبذلك يعمد إلى التأويل من خلال ردّ الغائب إلى الشاهد. على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له والقابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وإمكانات الكون غير متناهية كذلك. وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى، ولا يتحقّق وجودها إلاّ بها. وهذا يعني - من ضمن ما يعنيه - أن القدرات البشرية لا تحيط علمًا بالأشياء دفعة واحدة، وإنما يتحقّق علمها شيئًا فشيئًا. ولذلك فهي ترجئ ما لم تستطع تأويله ومعرفته إلى حين[3]، تبعًا لمقتضيات اللحظة ومستلزمات الظرف.

---

(1) العياشي إدراوي: سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة، أفريقيا الشرق - 2013. ص 24.

(2) محمد مفتاح: التلقّي والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط2، 2001. ص 217-218.

(3) المرجع السابق. ص 217.



خاتمة

محصول الكلام إذًا أن الانشغال بمسألة التأويل هو في حقيقته انشغال بإشكال المعنى، في بعد من أبعاده المركزيّة، لأن الممارسة التأويليّة تتيح، من ضمن ما تتيحه، بناء شروط جديدة للقراءة والتلقّي، وللتفاعل والحوار بين القارئ والنصّ؛ بحيث تفرض عليهما معًا تحدّيات جديدة وإكراهات خاصّة، تدفع المؤَوِّل إلى بناء أنساق دلالية مغايرة، قادرة على تدشين فضاءات معنى خصبة وتقديم أجوبة غير مسبوقة - لأسئلة طارئة - تتجدّد معها العلاقة بالنصوص والعلامات قبل أن يتجدّد الفهم والإدراك. الأمر الذي يجعل من النشاط التأويلي أداة كشف عن الدلالة وآليّة لتشكيلها في الآن نفسه، أو لنقل يصير نشاطًا يحتفي بالمعارف الجاهزة الناجزة، ليس على سبيل حراستها والمحافظة على ثباتها وسكونها، وإنما لإثرائها وإخصابها بـ"معانٍ مضافة" ودلالات غير مألوفة، بمنأى عما يقضي به منطق "المفسّر النوعي" أو "القارئ المثالي"، وبعيدًا أيضًا، عمّا تُوجِبه "القراءة الرسمية"، وإكراهات المحدّدات المرجعيّة، التي تكون في الغالب مسكونة بوهم الموضوعيّة والمركزيّة والإطلاقيّة، وما إلى هذا، مما يساهم في حصر المعنى ضمن دوائر ضيّقة وحدود مخصوصة؛ تعيق حرية "القراءة المبدعة"، وتُجمد "الفهم الخلاق" اللذين يُعدّان - كما لا يخفى - شرطين رئيسَيْن لتجديد العقل وتطوير الفكر؛ لأن التأويل هو أسمى جهد عقلي وأرقى فعل فكري يخصّ الإنسان ويميّزه عما سواه. وبالتالي فتعطيل النشاط التأويلي هو إبطال لفاعلية التعقل فيه، وتقويض لحيوية التفكير لديه.




مكتبة
الفكر الجديد

الفكرُ العربيُّ المعاصرُ وتساؤل الهرمنيوطيقا

ممارسة إبستمولوجيّة من أجل الهرمنيوطيقا في الفكر

د. محمَّد حسين الرفاعي[1]

---

(1) باحث عراقي، مدير تحرير مجلة قضايا إسلامية معاصرة.





مكتبة
الفكر الجديد

مرارًا كُنّا ننصت إلى نداء الحياة هكذا: الحياة كأنَّها تُعاش. ضمن هذه الـ[مرارًا]، كثيرًا ما توهَّمنا أننا نحن الذين نوجد فيها. ولكنَّ، الظفرَ بالحياة: الإنصاتِ، بعمقٍ، إلى [نداءِ - الحياة] الأكثر ضجيجًا فينا، يؤكّد لنا، أن الحياة هي التي لا تنفكُّ عن الوجود فينا؛ إنَّما الحياة ليست [ذاهبةً - إلى -...]، بل إنَّها تكون، [في - كلٍّ - مرَّة]، في طورٍ من الإتيان المستمر؛ الحياة تأتي إلى مستوى [في - الذي - هو - يوجد] بقدر ما تكون فيه إرادتُها... هكذا يحيا الفكر، أو لا يكون.

كُتبت هذه الدراسة، وفُكِّرَ فيها، وبها، ضمن **التجربة المُعاشة** التي من شأن الباحث، من 1/ 7/ 2014 إلى27/ 12/ 2014؛ وهي تجربة تنتمي إلى **[الانتماء - آنطولوجيًّا - إلى - البحث - العلميّ]**. هي تقدّم نفسها إلى تلك **الأرواح الحُرَّة جدًا التي يستحيل أن تُسجن ضمن فكرة، أو نظريَّة، أو تصوُّر، أو افتراض، أو فهم جزئيٍّ لأستاذ جامعيٍّ أو عالِم أو مفكِّر أو باحث أو طالب في حقل العلم؛ تلك الأرواح الحُرَّة** التي يستحيل أن تُسجن حتّى في فكرة الحريَّة. وعليه، هي دراسة، تضع نفسها أمام قلة قليلة من الباحثين؛ أولئك الذين يقطنون أبدًا في التساؤل، وليست الحياة [فيـ - ـهُم] إلاّ ضربًا من ضروب [التفكير- في - كلٍّ - مرّة].. أولئك المنتمين روحياً إلى العالَم.. ذاك الانتماء طبيعياً الى الطبيعة: إنتماء على، ومن الحريَّة يكون.

[I] من أجل مضمون نظري للهرمنيوطيقا، يُرى عَبر المنظور النظري الأخصّ بـ[تساؤل الهرمنيوطيقا]، في الفكر العربي المعاصر.. أو في السبيل المنهجي الذي من شأن التساؤل

← رُسمت في بحث سابق[1] هذا التساؤل: **ما هو موضوع الهرمنيوطيقا؟** معالَم طريق تؤدي إليه. الهرمنيوطيقا تتلخّص في كلمة واحدة: **الفهم**. ولكنَّ [في - الفهم]، توجد موضوعات كثيرة. في تناولها، يكون الباحث والبحث إلى الهرمنيوطيقا سائرين. ولأنَّ الفهم الذي يجزِّئُ، من خلال التبسيط، يبقى إهانةً إزاء فهم **[كليَّة - الشيء]**؛ فما هي موضوعات الفهم نفسه؟ موضوعات الفهم، بعامَّة، هي من جنس:

---

(1) منشور في العددين 53-54 من مجلة قضايا إسلامية معاصرة.



الذّات، الموضوع، الانتماء، حب الموضوع، النصّ، [الذهاب - إلى - النصّ]، [الإتيان - من - النصّ]، بناء الفهم، إعادة بناء الفهم، [حقل - موضوعيَّة - الموضوع - العلميّ]، تساؤل العلم، حقل الفهم، [الإنتماء - إلى - العالم]، المجتمعيّ... وإلخ. ولهذا، تكون كل موضوعات الفهم الذي هو الموضوع الأصليّ للهرمنيوطيقا، حاضرة، ههنا - والآن، ضمن كل اللحظات المعرفيَّة التي من شأن البحث، هذا البحث. وهي مستمرّة في الحضور إلى ههنالك - وآنذاك.

← هل لهذا البحث موقعٌ في [**عصر - الفضيحة المعرفيَّة**] هذي؟ وما هو هذا البحث؟ وكيف هو؟ ولماذا هو؟ هذا البحث يقع [**على - الضدِّ - من - الإجابة - بعامَّة**]؛ إنَّه يقع على الضدّ من نفسه، إنْ هو تَصَوَّرٌ بوصفه بحثًا يقدِّم إجابات. وهذا الموقع، على خلاف [**الفهم - في - الوهلة - الأولى**]، الذي من شأنه، لهو موقعٌ [**فوق - آيديولوجيّ**].

وإذا تَوَهَّم المُتَأَدْلِجُ، الواقع - الساقط في [**على - الضدِّ** - من -...]، أو في الـ [مع -...]، أَنَّهُ موقعٌ يقدِّم معرفةً آيديولوجيَّة، فسوف يندهش من الرعود القويَّة، والعواصف التي في سماء هذا البحث.

← وإذا تساءلنا: من أين يأتي هذا البحث؟ تكون الإجابة: إنَّهُ يأتي من هذا الشعور: يُقدِّم لنا [الواقعيُّ - ههنا - والآن]، في بلداننا العربية، خدمةً كبيرةً؛ سوف يأتي اليوم الذي نشكره، أتمَّ الشكر؛ إنَّهُ بضروب سريعة، وسريعة للغاية، من الوجود: وجوده الخاص في البنى المجتمعيَّة الأساسيّة، والروابط بين البنى نفسها، يتجاوز، ويتخطّى ما يتطلّب عشرات السنين لتجاوزه.

← هذا البحث **لا هو يقدّم نقلًا للمعرفة بالهرمنيوطيقا**؛ ولا هو بحث في موقع التساؤل عن الهرمنيوطيقا ضمن إشكاليَّة الكونيَّة - الخصوصيَّة.. ولا هو يذهب إلى تفحُّص فكرة الكونيَّة ضمن ممارسة فكرة الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر. إذًا ما هو هذا البحث؟ وإلى أين هو ذاهب؟ وما هي المبرّرات المنطقيّة لاستنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا، بالأساس، في الفكر العربي المعاصر؟

← يوجد ضمن **فكرة [ممارسة - الفكرة]**[1] التي من شأن الهرمنيوطيقا ثلاثة أشياء:

1 - فكرة الهرمنيوطيقا - وممارسة فكرة الهرمنيوطيقا: تبقى الصيرورةُ فيها عَبر النقد - والنقد المضاد

2 - **فكرة الهرمنيوطيقا كما هي في جذرها**: فكرة تشتمل على نقدها، وهي ولدت،

---

(1) تأتي إلى التصوُّر عن طريق ضرب من ضروب الفهم الذي تبنيه الإبستمولوجيا.



ومورست وتمارَس في حقلها الخاصّ: حقل العلم في بلدان الغرب: الشروط المجتمعيَّة البنيويّة التي أدّت إلى قيام الفكرة، الاتجاهات والمدارس التي ساهمت في فهم تلك الشروط... إلخ.

ضمن هذه: يوجد فهمٌ هو على الدوام من التوتر والقلق، بل هو في حالة دائمة من السخرية بكل الأفهام داخل نفسه، بحيث لا يُقدِّم نفسه، ولا يعي نفسه، بوصفه [الـ - فهم].

3 - **تساؤل الهرمنيوطيقا، كما هي في جذرها**: في بلدان العلم في الغرب، ومحاولات الإجابة عنه في بلداننا العربيّة. ضمن هذه: يوجد، في الفكر العربي المعاصر، نقل المعرفة بالهرمنيوطيقا ولا يوجد أي شيءٍ غير نقل المعرفة بها[1]. ماذا يعني هذا النقل؟ وكيف هو يحجب تساؤل الهرمنيوطيقا، بوعيٍ أو من دون وعي الباحثين الذين يمارسونه: ناقلو المعرفة بها إلى بلداننا؟

← في الحلقة الأولى ضمن المسألة هذه نفسها، قُدِّمت تصوُّرات وافتراضات تمكِّننا من وضع موضوع الهرمنيوطيقا أمام التمثُّل العلمي له. الموضوع هو: [**الهرمنيوطيقا - في - الفكر**]. في الحلقة الثانية، هذه، **يُقدَّم المنحى والمنطق في رؤية الموضوع، من جهة**، وبناء ومحاولات بناء فهم يخصّه، وبالتالي: **يُقدَّم ما يمكِّن من بناء السبيل المنهجي**. وبالتالي يُقدَّم المنهج. المنهج هو: [**الفكر - في - الهرمنيوطيقا**]. أي: كيف يمكن دراسة الهرمنيوطيقا، وكيف يمكن لدراسة أن تكون داخل الهرمنيوطيقا؟ وكيف يمكن أن يقوم التفكير بشأنها؟ وبالتالي: كيف يمكن للفكر أن يمارس بناء التساؤل، أي يمارس التفكير؟ **لأن الفكر كُلَّه لهو، على الدوام، [التفكير - بشأن -...]**.

← **إنَّما الفكر العربي لهو بعيدٌ جدًّا عن الهرمنيوطيقا**.. ولا تفعل المعرفة المنتقلة بالهرمنيوطيقا أي شيءٍ فيه. والحال، إن ما هو **الأبعد**، ليس الفكر عن الهرمنيوطيقا فحسب، بل **إنَّما الهرمنيوطيقا لهي الأبعد عن الفكر العربي المعاصر**: الفكر منذ قرنين من الزمان الكرونولوجي. في هذا البُعدِ، لا يمكن إلاّ أن يُفكِّر ضمن الفكر بهذا:

[رسم معالم الطريق المؤدية إلى الهرمنيوطيقا في الفكر، والفكر في الهرمنيوطيقا].
تقول هذه الطريق، دائمًا: بُعْدَ الفكر عن الهرمنيوطيقا، وبُعدَ الهرمنيوطيقا عن الفكر.

← ولمجرَّد أن يأتي فهمٌ هو، على الدوام، ليس [الـ - فهم]، إلى مستوى العبارة،

---

(1) أنظر، في سبيل ملاحظة نقل وكيفيّة نقل المعرفة بالهرمنيوطيقا، على سبيل المثال: مشير باسيل عون: الفَسارة الفلسفية، بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي.



من حيث هي قولٌ، فسوف يتعامل، على الدوام، لا فقط مع ذاته، بل مع عبارات - أقوال - أفهام.

← ضمن هذا، قامت الهرمنيوطيقا، وهي تقوم في كل الأحايين على:

1 - [التعدُّد - في - الفهم]، الذي ينتج عنه: 2 - [لا - نهائيَّة - الفهم]، الذي ينتج عنه: 3 - الدخول إلى حقل صراع مع الأفهام؛ حيث الشرط الأول للدخول هو: فهمُ محتكِرِ الفهم. هذي النقاط الثلاث هي بداهات قيام الهرمنيوطيقا في الفكر.

عن كل هذا، ينتج الإنتقال إلى عصر [الكائن - بوصفه - كلمة]: عصر [اللّغة - كموضوع - أمام - الفهم].

← ولكن، ما يأتي في هذه اللحظة المعرفيَّة منه هو هذا: ما هو ذلك القبليُّ الذي من شأن الكائن اللّغوي، حتّى قبل أن يصير الكائن، وقبل أن يوجد ضمن اللّغوي؟

← إنَّهُ المجتمعيُّ[1] الذي هو، قبليًّا دائمًا، [قبليٌّ في الوهلة الأولى] إزاء الكائن، و[بعديٌّ في كل مرَّة] إزاء الكائن. وبعبارة أكثر صرامة: إنَّهُ القبليُّ - البعديُّ في كل مرة يحدث ضمن الكائن: في كل مرة يكون الكائن في الحدث. وفي كل مرة يوجد فيه الكائن: ينكشفُ، وفي كل مرة يصير فيه الكائن؛ وفي كل مرة هو يكون إلى [أن - يكون] سائرًا. كيف؟ مِن: 1 - المجتمعيّ (فكرة - واقع، واقع - فكرة) إلى:← 2 - الكائن المجتمعيّ (الوجود في الواقعيِّ مجتمعيًّا) إلى:← 3 - الكائن اللّغوي(التاريخيّ، الوجود مجتمعيًّا عبر اللّغة) إلى:← 4 - اللّغة (تصوُّرات كليَّة حول الوجود مجتمعيًّا، عَبر التاريخيّ).

وهكذا، تكون اللحظات المعرفيَّة التي من شأن ملاحظة هذي السلسلة أربع لحظات معرفيَّة هي من شأن السبيل المنهجي، وبناء محطات التوقُّف فيه، التي تتطلّب على الدوام التوقّف عندها، والتنقّل منها إلى التي تليها، والعودة إليها، في كلِّ مرَّة.

← في أغلب الأحايين، حينما تكون ملامح الموضوع مبنيَّةً، أي حينما يكون بناء الموضوع ممارَسًا قبليًّا، ينتهي الموضوع قبل بَدئه، ويتوهَّمُ المنهج أنَّهُ قد ظَفَرَ بالكيفيَّة التي يُفهم عبرها الموضوع. بيد أن، ما هو الأقرب ضمن وضوح ملامح الموضوع، إلى الموضوع، هو هذا:

---

(1) أنظر فكرة المجتمعيَّة في: ماكس فيبر: الاقتصاد والمجتمع،
وكذلك: فكرة المجتمعيّ في: جان بياجيه: الإبستيمولوجيا التكوينية،...
وكذلك: فكرة المجتمعيّ في: عبدالله إبراهيم: السوسيولوجيا،...
وكذلك: فكرة المتّحد الاجتماعي في: توماس كون: بنية الثورات العلميَّة،...



بناء الموضوع، وإنْ كان قبليًّا، ليس يُقدِّم إلى المنهج إلاّ تلك **الأرضيَّة التي تُمكِّنُ المنهج من أن يسأل،** لا غير. هذه الأرضيَّة، في معنًى علميٍّ هو منها، ليست تتضمّن أيَّة إجابات: بل تساؤلات هي في انتظار [**وضع - الموضوع - ضمن - انكشافه**] فحسب.

← إنّما [الذهاب - إلى - النصّ]، محمولًا أبدًا بإشكالات Problems، وإشكاليَّات Problematics، **يضعها** [الواقعيّ - المجتمعيّ] في [**الذهاب - الآتي - من - النصِّ**]. لأنَّ الذهابَ إلى النصِّ، في الهرمنيوطيقا، ليس ذهابًا من أجل النصّ، بل هو ذهاب، على الدوام، من أجل البنى المجتمعيَّة الأساسيّة الثلاث: سياسة، ثقافة، واقتصاد، وتلك العلاقات والروابط بينها. تلك التي ينوجد ضمنها [الكائن - الإنسان]. **إنّهُ ذهابٌ يأتي؛ إنَّهُ إتيانٌ يذهب في كل مرَّة يحدث. وإنَّ أي ضرب من ضروب الذهاب إلى النصّ، عَبر تجاوز [الواقعيِّ - المجتمعيِّ] ونسيانه، لهو تراجعٌ إزاء تساؤل الهرمنيوطيقا.**

← إنَّهُ انسحاب التساؤل وإتيان الإجابات الجاهزة لفرض سلطتها على الواقعيِّ - المجتمعيّ. بيد أن الهرمنيوطيقا [على - الضدِّ - من - الإجابات- الجاهزة]. وإنَّها تحدث في تلك اللحظة التي تكون البداهات في موقع التساؤل والمساءلة.. ولهذا، ضمن هذا لا يمكن الحديث ولا يقوم النقاش إلاّ في البداهات وعنها. لماذا؟ **لأن البداهات، في حقل العلم في بلداننا العربية، لا توجد بعدُ؛ ولأنَّ العلم لا يقوم إلاّ بعد وجود البداهات التي من شأنه، وبعد التسليم بها، فالمخاطرة هنا ليست أكثر من هذا: محاولة بناء البداهات، وقيام تساؤلات بشأنها من أجل بنائها.**

وهذا، لأن التفكير الذي يقوم على أرضية الحريّة، في بلداننا، ليس إلاّ [**على - الضدِّ** - من - **السائد** - **في** - **مجمله**]، يكون.. وهذا لا يكون إلاّ بعد فهم السائد، بعمق، بوصفه ناتجًا عن / ومنتِجًا لـ[**العقبات المعرفيَّة - المجتمعيَّة**] في تناول تساؤل الهرمنيوطيقا.

[II] في أن شيئًا ما اسمه الانحطاط المعرفـيّ، وكيفيَّة التفكير من خلاله.. وفي تخطّي الانحطاط المعرفـيِّ في الفكر العربيّ المعاصر، وكيفيّة التخطّي.. وكيفيّة [التفكير - بوصفه - بناءَ - تساؤلات - بشأن - الموضوع] بعد تخطّيه.

لِمَ الانحطاط؟ ومن يقول الانحطاط المعرفيّ؟ وهل ثمَّة معرفة هي تنحطّ إلى مستوًى؟ أي مستوًى هو ذاك الذي تنحطّ إليه المعرفة؟ وما هي العادات الذهنيّة في الفكر العربي المعاصر التي أدَّت إلى أن تنحطّ المعرفة؟

← سنذكر، أوَّلًا، في هذا الوقت الصعب، الصعب جدًّا، في عصر [**الدم - في - الواقعيِّ**] هذا، تلك الأمور التي تثير الضحك الساخر منها، تلك التي ليس باستطاعة الباحث الأصليِّ إلاّ مواجهتها بقهقهة هي تستمدّ مبرِّر حدوثها من الأمور هذه نفسها.



فمن أين يأتي الانحطاط المعرفيِّ الذي لا وجود لفكر في الفِكَر العربي، ومنذ قرنين من الزمان الكرونولوجيّ، إلاّ وفيه؟

← وقبل ذلك، حتى نكون منصفين، لا في الشعار السائد للموضوعيَّة المفبرِكة، والمفبرَكة، بل أن نكون موضوعيين في معنًى أصليٍّ من شأن [**إتيان - الموضوع - إلى - الفهم - الأخصّ - به - ضمن - حقل - معرفيٍّ - يتضمَّنه (ولا وجود لموضوع من دون حقل يتضمَّنه)**]، فإنَّ الحربَ هنا لا تُعلن على أفراد، مفكّرين، باحثين، أساتذة، أو طلاّب؛ بل إنَّها تُعلن على [**مجتمعيّات - الفكر - العربي - في - مجمله**]. **لأنَّ الفكر واقعةٌ مجتمعيَّة لا تقوم إلاّ مجتمعيًّا.**

← والإشارة إلى الانحطاط المعرفيّ لهي محمولةٌ عَبر: لولا الانحطاط المعرفيِّ الذي نحيا فيه كل يوم، ضمن [**اليوميّة**]، ويحيا فينا كل يوم، **ضمن** [**اليوميَّة**]، لما كانت ثمَّة ضرورة لاستنهاض تساؤل المعرفة بعامَّة، وتساؤل العلم، بخاصَّة. **لأن الانحطاط المعرفيّ في كل أزمنة المعرفة العلميَّة العامَّة والعالميَّة، كان هو العِلَّة الأصليَّة لاستنهاض تساؤل العلم، بعنفٍ وقوَّةٍ من شأنه.**

← **ومن جهة أخرى،** ليست هذه الحرب إلا من طرف 1: الفرد: الباحث في هذا البحث، تتوجّه إلى، وتواجه طرفًا؛ 2: مجتمعيّات الفكر العربي بمجملها: المجتمعيِّ الإسلاميِّ في الفكر، المجتمعيِّ القومي في الفكر، المجتمعيِّ الليبرالي في الفكر، والمجتمعيِّ الشيوعي في الفكر.

← **ومن جهة ثالثة،** فإنها حرب تُعلن على كل غير متخصّص[1] يحكي لنا أدبًا فكريًّا يتوهّم أنَّه يقول فكرًا؛ يحكي لنا عن موضوعات الفكر، أدبيًّا؛ أولئك المفكّرين الساقطين في التقنية بعامَّة، المفكرين السُذَّج الذين يكتبون شِعرًا فكريًّا؛ أولئك الأساتذة في أكاديميات بلداننا العربية الذين يؤدّون **وظائف رجال الدين في الجوامع، أولئك الوُعَّاظ.** وذلك لسبب بسيط: **لأنَّ ليس أخطر على الفكر من هؤلاء الذين يحكون عن كل شيء، في كل وقت، وكل مكان، ومن كل الزوايا بالطبع: هؤلاء الذين يفهمون كل شيء، حتى قبل نهوض أيِّ تساؤل بشأنه.**

← ولكن، إلى أين تذهب هذه الحرب في الفكر؟ إنها تذهب إلى [ترك- موضوع- الفكر- يوجد]؛ ويمارس [وجوده- في- الأمام]: أمام تمثُّلِهِ عقليًّا.

← ومن أجل أنَّ لا يليق بالتفكير أن يدخل في صراع هو لا يأتي بنتيجةٍ للمجتمعيِّ الذي يكون المرء ممارِسًا وجوده فيه؛ ومن أجل أن بلداننا العربية تشهد الفضيحة

---

(1) لأن القول لا يقوم إلاّ على التخصص.



المعرفيَّة بصورتها الأكثر جلاءً، التي لا نجد في حقلها ما هو جدير بالصراع بعامَّة؛ فلا بُدَّ والحال هذه أن ينهض التساؤل بشأن: ما هو وما هي الأمور التي هي جديرة بالصراع المعرفيّ من أجل [**استنهاض- تساؤل- العلم**]، بعامّة؟ وكيف؟ ولماذا؟

← ما هو جدير هو جديد بالصراع المعرفي، هو ليس الأفراد: المفكرين، الباحثين، الأساتذة الجامعيين، الطلاب، المتعلّمين، المعلّمين...إلخ؛ وإنَّما تلك المجتمعيَّات في الفكر- تلك التي تكون مستندةً، في ما تقول، **إلى نتاج معرفيٍّ مجتمعيّ**. هذا الـ[مجتمعيّ] هنا يتضمن كل ما يفكّر الأفراد: 1 - **به**، 2 - **وضمنه**، 3 - **ومن خلاله**. وإذا تفحَّصنا المجتمعيَّ[1] في الفكر، فإنَّه يتضمّن:

1 - **معنى اجتماع المفكّرين**، الباحثين، الطلاب، الأساتذة...إلخ: وهو ناتج عن الإجابة عن التساؤلات: ما هي ماهيّة الاجتماع بينهم؟ وكيف هي؟ ولماذا هي؟

2 - **معنى الدوافع إلى اجتماعهم**: ما هي القضيَّة التي تشدّ هؤلاء ضمن المجتمعيّ؟ ما الآيديولوجيا لهؤلاء؟

3 - **معنى الروابط والعلاقات بين الباحثين الداخلين في الاجتماع**؛ وما تنتجه هذه من جماعات هي ضمن المجتمعيِّ الأصليّ: كيف هي الرابطة التي بينهم؟ وما هي؟ ولماذا من هذه الرابطة، تنتج جماعات داخل الجماعة؟

4 - **معنى التشكلات المجتمعيَّة التي تنتج عن اجتماعهم**: فعاليّات مجتمعيَّة، ندوات، مؤتمرات، تجمّعات.

5 - **معنى المجتمعيِّ- فكريًّا** الذي يضمّهم: والذي يختلف عن أفكار كل واحد من الباحثين الداخلين فيه، منظورًا إليه كفرد- فكريًّا.

ولكن، فكرة المجتمعيِّ في الفكر، لا تُفهم إلاّ عَبر المعادلات الذهنيّة الآتية:

1 - **كيف يقول فكرٌ إلى ذاته: نعم**؟ إنَّه يقول ذلك ضمن تصوُّر لمفهوم الحقيقة هو يمتلكه؛ وهو الوحيد الذي يمتلكه: تطابق فكرة الفكر مع ذاته/ ذاتها.

2 - **كيف يقول فكرٌ إلى ذاته: لا**؟ حينما هو ينفتح على [الخارجيِّ- إزاءه][2]، حينما يواجه النقد، بالنقد المضاد؛ والفكر حينما ينفتح لا يمكن إلاّ أن يكون قوله: لا← نعم← لا← نعم← لا← نعم← لا← نعم...← اللا- نعم.

---

(1) أنظر، فكرة المجتمعيّ في علم الاجتماع، في: جان بياجيه، الإيبستيمولوجيا التكوينية، وكذلك عبدالله إبراهيم: السوسيولوجيا.

بيد أنه، ههنا، نتناول فكرة المجتمعيّ، في الإيبستيمولوجيا، وضرب من ضروب ممارسة سوسيولوجيا المعرفة.. ههنا، تُتناول الفكرة ضمن الفكر.

(2) فكر آخر، موقع معرفي آخر... إلخ؛ وهذي لا تُرى إلاّ بممارسة ضروب الفهم الإيبستيمولوجيّ.



-3 **وفوق كل ذلك، كيف يقول الفكر، بالأساس، ذاتَه؟** لا يمكن للفكر من الداخل أن يقول ذاتَهُ إلاّ في اللحظات المعرفيّة التي تخصّه: يقولها، آيديولوجيّاً، بالاستناد إلى الآيديولوجيا التي هو قائمٌ عليها. كيف تُفهم؟ وكيف يُمسك بذاته، من جذرها؟ **[من- الخارج]** و**[بعد- حينٍ]** **اللتيْن من شأن الموقع الإبستيمولوجيّ.**

← نظرة خاطفة محمولة بفكرة [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في الفكر العربي المعاصر، منذ قرنين من الزمان، تقول:

1 - **[المجتمعيَّ- الإسلامي- في- الفكر]**: ذاك المجتمعيُّ في الفكر الذي يستند، في الإجابة عن تساؤل الموضوع، وكيفيَّة الموضوع، على النص الديني: القرآن، وعلى التجربة المجتمعيَّة- البشرية التي مورست مستندةً إلى النصّ، ويريد من [المجتمعيِّ- بعامَّة- ههنا- والآن] أن يُمارس على النص.

2 - المجتمعيَّ- الشيوعي في الفكر، و3 - المجتمعيَّ- الليبرالي في الفكر، و4 - المجتمعيَّ- القومي في الفكر.

في هذه المجتمعيّات، يحلّ **[الموضوع- هناك]**: في بلدان العلم، محل **[المنهج- هنا]**: في بلداننا؛ الشروط المجتمعيَّة الخاصة ببلدان الغرب، وكيفية دراستها، محل [الواقعيِّ] الذي من شأن بلداننا.. وليس ذلك فحسب، بل تحل الافتراضات والتصوُّرات الخاصة بدراسة الموضوع هناك، محل المنطق والمنحى في رؤية أشياء [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في بلداننا.

← ولكن، ماذا يُتفحَّص في هذه المجتمعيّات؟ ما هو يُتفحَّصُ هو هذا: كيف تجيب المجتمعيّات هذه على تساؤل الفكر، وتساؤل الواقع، المتضمَّنَيْن في تساؤل العلم، وهو يقوم عليهما.. ولا يُتفحَّص، ههنا، أيُّ شيء غير هذا. ولكن لِمَ كل هذا؟ لأن الانتقال إلى عصر الهرمنيوطيقا لهو يكون بعد فضح الفكر (تنظيف السَطح)، وفضح فهم الفكر للواقع- لواقعِهِ هو. ولولا هذا، فلا هرمنيوطيقا النصّ، ولا هرمنيوطيقا تخصُّ الواقعيَّ، ولا [هرمنيوطيقا- في- الفكر].

[III] في الفهم بوصفه المسؤولَ عنه الذي يُذْهَبُ إليه في [البحث- في- الهرمنيوطيقا].. وفي [البحث] و[تساؤل- العلم] عَبر الفهم بعامَّة

ما هو موضوع الهرمنيوطيقا؟ إنه الفهم. إنه الفهم في **[فكرٍ- بعينه- يقول]**[1]، وممارسة الفهم في الفكر نفسه حينما تقول.

---

(1) هذي معادلة تواجه كل أوهام الفكرِ المتعلّقة بتقديم تعريفات أستاذية بشأن الموضوعات العلميّة؛ التعريفات الجاهزة التي تريد أن تقدِّم لنا الهرمنيوطيقا، وكأنها شيئاً يُشترى، أو يُنتقل.



← ولأن الهرمنيوطيقا لهي قضيَّةٌ تتعلّق بالفهم، ومحاولات، وليس محاولة، **[بناء- الفهم- في- كل- مرَّة]**، ولأنَّ **[الفهم- في- كلِّ- مرَّة]** لهو وظيفة العقل الضاحك- الساخر من كل آيديولوجيا تغلق باب الفهم، فلا بُدَّ، أوَّلاً وفوق كل شيء، بعد التوقف عند I، وII، الذهاب مباشرةً إلى فهم يقوم على الـ[لا- آيديولوجيِّ]. فإذًا، ما هو الفهم حينما يُقال؟

[I –III] في الفهم بعامَّة

← يسمع، على الدوام، من أولئك الذي لا يطرحون **[تساؤل- الواقعيِّ]**، وفوق ذلك، يهربون منه؛ وبالتالي لا تمكِّنهم قدرتهم على الفهم، أولئك الذين يتناولون الفهم بوصفه شيئاً يُنتقل، أو يُشترى، أو يُباع- والحال أنَّهُ شيءٌ يُبنى، الآتي: [مُهمَّة الفكر هي اتخاذ مواقف من...]. وفي المقابل، إنَّما مهمَّة الفكر لهي فوق كل المواقف، فوق كل [اتخاذ- موقف- من-...].

على ماذا يقوم القول: قولهم؟ وهل هو في ما يقول، يقول أيضًا ما يتخذ موقفاً منه؟ أو من أجله؟ هل هذا المُتَّخذ منه الموقف، يأتي إلى مستوى القول؟ وكيف؟

← علينا أن نكون فارغين من أيِّ فهم، في سبيل الفهم. وإن كُنّا ممتلئين بالفهم، فلا حاجة للفهم، ولا حاجة لبنائه، ولا لإعادة بنائه.. وفوق ذلك، لا حاجة لأي تساؤل ينهض.

← إننا في البدء؛ إننا في ما قبل البدء حتّى؛ في مستهل الطريق المؤدّية إلى الفهم؛ تحملنا الطريق إلى الفهم.. وحتى نتمكَّن من الفهم، ينبغي، أوَّلًا وفوق كل شيء، التعامل مع **[تعلُّم- الفهم]**، عَبر الجهل. لا بُدَّ من أن نكون جاهلين جدًا حتى يكون الفهم؛ حتّى يبدأ ببناء أول درجة من سلَّمه الأخصّ، بشأن موضوعه الأخصّ. **إنَّما الجهل لهو الدرجة الأولى من سلم الفهم، أيِّ فهم بشأن أيِّ موضوع.**

← ولأنَّ وجهًا من أوجه الفهم يتفلّت من التَعلُّم، **لأنَّه (الفهم) ضربٌ من ضروب الوجود الآنطولوجيِّ** الذي من شأن الإنسان، فلا يمكن، والحال هذه، إلاّ أن نكون أمام مفاهيم هي تنتظر أن تُفهم. والمفاهيم ليست إلاّ موضوعات العلم، موضوعات علمٍ بعينه.

← ولأنَّ وجهًا من أوجه الفهم يتفلَّتُ من التعريف به، فإنَّ تعلُّمَ المفاهيم لهو الفهم الذي يُمكن أن يُنتقل: يذهب [من-...- إلى-...]، ويأتي [من-...- إلى-...]. كيف هو تعلُّم المفاهيم؟ هو ضمن المعادلة الآتية: **ليست للمفاهيم مضامين نظريَّة فحسب، بل داخل المضامين النظريّة للمفاهيم توجد على الدوام، منظوراتٌ نظريَّة هي من شأن كيفيَّة فهم وإعادة بناء الفهم بها، ضمن الواقعيِّ بعامَّة.**



← هذه، هي بحدِّ ذاتها، تطرح تساؤلًا حول **[الهدم- البنّاء]**[1] في المفاهيم؛ إنَّه ليس التساؤل الذي يتوجَّهُ إلى بناء المضامين، وهدمها، فحسب، بل، أيضًا وأيضًا، **إلى بناء المنظورات النظريّة داخل المضامين النظريّة داخل المفاهيم، وهدمها.. إنَّه تساؤل من شأن صيرورة المعرفة العلميَّة.**

← هذا يتضمّن معنى: التفكير الحامل للمفاهيم والذاهب إلى رؤيتها في [الواقعيِّ]، **من جهة،** ويتضمَّن، **من جهة أخرى،** الفهم الآتي إلى التفكير من المحسوس، إلى أمام [مطرقة- الفهم].. بيد أن مطرقة الفهم، هي دائمًا على نحوٍ تتضمّن التاريخيَّ الذي من شأن الفهم. ولكن، على ماذا تقوم هذي العبارة من حيث هي تقول؟

← إذا كان الحال كهذه، فمهمَّة الفكر ليست تكمن في نقل وتقديم تعاريف أستاذيّة بشأن المفاهيم: أي **ليس يمكن أن يكون نقل المضامين النظرية للمفاهيم هو الفهم.** فإذًا ما الفهم، بعامَّة؟

← يتضمّن التعلُّم توجيه **[الذّات- بكليَّتها- نحو-...]**، التي من شأن المرء. وهذا الذي نحوه تتجه الطريق، وتذهب، هذا الذي نحوه يسير السائر على الطريق، نسمّيه موضوعًا جديرًا بأن يُفهم؛ إنَّه **[موضوع- الفهم- في- الأمام]**[2].

← ومتى ما أتى موضوع الفهم إلى [أمام] التمثُّل العلمي الذي من شأنه، لا بُدَّ من أن يكون، قبليًّا:

1 - حاصلًا على جدارته من قبل [الذّات- بكليَّتها].

2 - يضع نفسه، قبليًّا، أمامَنا، من حيث هو غير مفهوم بَعْدُ: أي بوصفه ذاك الذي لم يأتِ إلى مستوى الفهم بَعْدُ.

ولولا ذلك كذلك، فلا جدوى من الفهم، ولا جدوى من السّير على الطريق، ولا جدوى من الاكتراث بـ**[الموضوع- الواضع- نفسه- في- وجه-...]**.

← يتضمّن الاكتراث بالموضوع الواقع في [وَضع- نفسه- في- وجه-...] معنىَ الاهتمام به، والتركيز عليه، والحرص على [أن- يكون]؛ وفوق ذلك على أن يستمر في كُوْنِهِ. من أجل ماذا؟ من أجل الوصول إليه كما هو في ذات نفسه.

يتضمّن الوصول إلى ذات نفس الموضوع: 1 - معنى الولوج إليه، و2 - معنى كيفية الولوج إليه، و3 - معنى حقل الفهم الضابط للولوج إليه.

← إنَّما الولوج إليه لهو يُؤخذ بوصفه تأويلًا لماهيَّة الموضوع. لماذا؟ لأن الداخليَّ

---

(1) أنظر: محمَّد حسين الرفاعي، الحلقة الأولى من البحث هذا، في العدد السابق من المجلة.

(2) م. س. ن.



الذي من شأن الموضوع، هو الموضوع. أيُّ ولوج هذا في [**الموضوع- الواضِع- نفسه- في- الأمام**]؟

← إنَّهُ ولوجٌ في الموضوع المجتمعيِّ[1] الذي يضع نفسه [أمام-...]؛ ولكنَّ، قبل هذا وذاك، الموضوع مجتمعيٌّ لأنَّهُ تاريخيّ: التاريخيُّ يسكن، على الدوام، داخل المجتمعيّ[2]. في هذه الحال، ما هو هذا الذي يولَج في الموضوع؟

إنَّهُ العقل، في انتشاره في ذات الموضوع.. وفوق هذا، إنَّ [**الولوجَ- في-...**] يتطلّب أولًا الاعتراف بوجود الموضوع هناك. أيُّ هناك؟ وما طبيعة الـ[هناك]؟

← إنَّما [**الموضوع- الواضع- نفسه- في- وجه- الفهم**]، إنَّ هذا القابع في الـ[هناك]، إنَّ هذا الذي يجدر فهمه، هو، أوَّلًا، مقبولٌ، من قبل الذّات.

← مقبولٌ يعني: إنَّ [**وجودَ- الموضوع- في- الوهلة- الأولى**]، لهو مبرَّرٌ؛ هذا يجعل من السير نحو هذا القائم في الأمام، سيرًا عَبر الفهمِ بوصفه ناتجًا بالاستناد إلى فهم الماهيَّة مفهوميًّا Conceptual Essence Understanding[3]. ماذا يحدث في الفهم والحال هذي؟

← يضع تناول الموضوعات العلميَّة بالكيفية هذه، معنى الاهتمام الخاص بالموضوع في عالَم الذّات، قبل ممارسة [**التفكير العلميّ- في-...- من- أجل- الفهم**]: معنى الفكرة قبل أن تُفكِّر بذاتِها.

← إنَّما الاهتمام بالموضوع، في ذاتيَّته، يتضمّن معاني وضعتها الذّات، من حيث هي عقلٌ ينتشر في ذات الموضوعات، وينفتح على ذات الموضوعات، وبالتالي يقطن في ذات الموضوعات.

وبناءً عليه، إن التطابق والتوافق بين الصورة المتكوِّنة للموضوع في تخارجه أمام المفهوم: الموضوع الواضع نفسه أمام الفهم مفهوميَّاً، من قبل الذّات، وبين الصورة المتكوَّنة من الاهتمام بالموضوع، والحرص عليه، ورعايته، تؤدّي إلى: الإبقاء على الموضوع في أن يُفهم. كيف ولماذا؟

← نحن نفهم، ونريد أن نفهم، ولا يمكن إلاّ أن نُريد أن نفهم؛ لأنَّ المرء يحيا

---

(1) أنظر في سبيل فهم الموضوع في الهرمنيوطيقا: محمّد حسين الرفاعي: تساؤل الهرمنيوطيقا والفكر العربي المعاصر... العددان 53/ 54 من مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

(2) م. س. ن.

(3) درجت العادة منذ زمن طويل على أن الفهمَ يعتبر وظيفة العقلِ الأكثر تميُّزًا؛ والحال، إنَّ العقل يفهم، بقدر ما يدخل إلى الموضوعات، وينتشر فيها؛ يتضمّن هذا الانتشار معنىَ القطون فيها، أيضًا وأيضًا: وفي هذي الحال، لا القطون علميًّا فحسب، يكون؛ بل آنطولوجيّ في العلميّ.



بقدر ما يتساءَلُ، فتلك الموضوعات التي تُحدِّدها الشروطُ الآنطولوجيَّة العميقة التي للذات، في معنًى أصليٍّ من شأنها، هي التي تجعل من هذي الموضوعات، أو تلك، أن تأتي إلى فهمها، أو لا تأتي.

← فعلى سبيل المثال، إذا سألْنا باحثًا يُريد أن يبحث في موضوع x، في سبيل فهمه، عن سبب بحثه في x بالذّات؛ فسوف يجيب: إنني أحب أن أفهم x؛ **إنَّهُ مندهشٌ بـ x وضروب وجوده المتعدِّدة.**

← إن الباحث، في حبه لـx، لهو ينتمي إلى x. إنه يذهب إليه ليضع الفهم فيه. ولكن، الموضوع x، هو الذي يحب الباحث، في معنًى حميميٍّ بسيط للحب. وإنَّما حب موضوع x هو الذي يضع الباحث في موقع لا يُريد التخلي عن x.

← إنَّ الموضوع x يبقى جديرًا بأن يُفهم طالما حبّ الذّات لـx، وحب x للذات، قائمَيْن. إن ضربَي الحب هذا، يشكّلان الشروط الآنطولوجيَّة للذات في انتمائها إلى x.

← وهكذا، فإنَّ الذّات لا تبحث إلّا في الذّات الخاصّة بالموضوع المُنتمى إليه. ولكن، كيف يمكن أن تكون فكرة الموضوعية والحال هذه؟ لا يكون الانتماء، ههنا، ولا يعني انتماءً إلى فئة مجتمعيَّة أو طبقة أو جماعة أو مذهب أو دين...إلخ، بل الانتماء هو [**انتماء- إلى- كينونةِ- الموضوع- في- الأمام**].

هذا الموضوع الذي هو، في العلوم المجتمعيَّة والإنسانية، [في- كلِّ- مرَّة] يكون، ليس شيئًا جامدًا على الإطلاق، ولا يُمكن أن يُسحب إلى جموده: كما تَوَهَّمَهُ إميل دوركهايم Emile Durkheim[(1)].

وإن ذهبنا مع أصحاب هذا التصوّر، إلى [**أن- يكون- الموضوع- شيئًا**]، فسوف ينهض التساؤل، بسرعة، ضاربًا في جذر التصوُّر: **إن الشيء الشيئي الذي أمامنا، أُعطيت شيئيَّتُهُ من قِبلِ مَن؟**

← وفوق ذلك، إنّما تناول الموضوع بوصفه شيئًا، شيئيًّا لهو يجعل من المعرفة به مُشَيَّأَةً. وليس ذلك فحسب، بل يجعل من الإجابة عن تساؤلات قيام الموضوع الأربعة، هل وماذا وكيف ولماذا، مُنجزةً قبل قيامه.

---

(1) أنظر، من أجل فهم تناول الموضوعات، في السوسيولوجيا، شيئيًّا: إميل دوركهايم، قواعد المنهج السوسيولوجي، ترجمة: د. يوسف الجباعي...

كذلك أنظر: إميل دوركهايم، الانتحار...

كذلكِ أنظر، من أجل فهم تناول الموضوعات، خارجيًّا: ريمون كيفي ولوك فان كمبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، تعريب: د. يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، الطبعة الأولى، 1997.



ههنا، لا موضوع، ولا سبيل منهجيًا، ولا السير على الطريق؛ ههنا، الموضوع مُنتهيًا، قبل [أن- يكون] حتّى.

← إن الموضوع القابع في الـ[ههنا- والآن]، ومن ثُمَّ في الـ[ههنالك- وآنذاك]، لهو الإنسان: الإنسان في ضرب من ضروب الوجود: الأخصّ به[1]: ذاتٌ في ذاتيَّتها؛ أو في المجتمعيِّ الأخصّ به: ذوات في حقل ذاتيَّة الذّات؛ وفوق هذا، فإنَّ الإنسانَ هو ذاتٌ وموضوعٌ معًا، **فوق كل ثرثرة فكرة الموضوعيَّة**؛ أي: إنَّ هذا الذي يَدرسُ، هو، من جهة أخرى، يُدرس.

← أن نهتم بموضوع، أن نضع فيه اهتمامنا، هما **الرعايةُ والحرص على إبقاء الموضوع في جدارته قائمًا**[2]، من أجل الفهم، الفهم فحسب: أي القطون في الموضوع من أجل القطون فحسب.

← إنَّ جدارةَ [**الموضوع- الواضع- نفسه- في- الأمام-...**]، لأن يُفهم، هي، أوَّلًا، جدراةٌ مصاغةٌ بواسطة العقل.. هذي الجدارة تقيم في العقل الذي يوجد في [القطون- داخل- الموضوعات]؛ **وليس يتناول الموضوعات إلاّ بضروب وجود هي من شأن داخلِها**.

← بيد أنَّ، لِمَ يكون هذا الموضوع بالذّات، هو دون غيره، الجديرُ بأن يُفهم؟ ولِمَ يُفصل هذا الموضوع، عن غيره من الموضوعات، من قبل العقل، بواسطة حدود نظريَّة يقدّمها له، في تحديد تخومه؟

إنَّما الظفر بفهم هذا الموضوع بالذّات من دون غيره يقوم على: قيام الموضوع في الأمام. هذا، من جهة أخرى يتضمّن: **أن الموضوع يوضَع من قبل الذّات أمامَها**؛ إنَّ وضعَ الموضوع هذا يتم من قِبل فاعِلَيْن، في لحظة معرفيّة واحدة: منْ قبل الموضوع ذاته، **من جهة**، ومن قبل الذّات، **من جهة أخرى**.. ولكن، معًا في ترافق عند مستوًى عالٍ من التجريد العلميّ: [**وضع- الموضوع- أمام**] لهو محمولٌ على الدوام في الذّات.

[III- II] في [حقل- ذاتيَّة- الذّات].. والذهاب إلى[حقل- موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ][3]

← أي إنَّ الحقل الذي ينكشفُ (يكون) فيه الموضوع، يوجد تواجدًا قبليًّا: قبلَ [**انكشاف- الموضوع- في-...**].

---

(1) على أرضيَّة: [الإنسان- في- التاريخيِّ- الأخصّ] الذي من شأنه.

(2) شرط ألاّ تُتناول هذي المعادلة عَبر فكرة الموضوعية مفصولةً عن الذات ومتجاوزةً لها.

(3) أنظر، قبل قراءة هذا الجزء من البحث، في سبيل فهمه: محمَّد حسين الرفاعي، في: الطريق إلى بناء فهم للعلم المنتقل إلينا من الغرب... مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 53 54-.



إنَّهُ حضور للحقل في الرأس حتى قبل أن ينكشف الموضوع؛ إنَّهُ حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي. ولكن، أيّ حقل هذا؟ وكيف هو؟

← إنَّهُ الحقل الذي يضع [الموضوع] في [موضوعيَّته] (في العلاقات والروابط المباشرة بين هذه الموضوعيَّة، وبين مباني الذّات الأكثر عمقًا: موضوعيَّة الموضوع التي في الذّات). وفوق ذلك، **فإنَّ موضوعيَّة الموضوع توجد قبل وجود الموضوع؛ وهي التي تجعل من كل موضوع يمر من أمامنا، موضوعًا علميًّا، يُؤخذ إلى مستوى التصوُّر. ولكنَّها موضوعيَّة لا تتحدَّد من الخارج: خارج عالَم الذّات**[1].

← صحيح أن مؤسسة العلم تقدّم للموضوع موضوعيَّةً جاهزة ومبسترة قبل وجوده؛ تلك التي تتمثّل في: القواعد الضابطة في عالَم العلم التي تحدّد دراسةَ هذا الموضوع بالذّات دون غيره، وكيفيَّةَ ملاحظة هذا الموضوع بهذي **[الكيفِ]** بالذّات من دون غيرها، والحكمَ وكيفيَّةَ الحكم على الموضوع كنتيجة للممارسة العلميَّة (الحصيلة النهائية للبحث العلمي)...إلخ؛ ولكن، مع ذلك كله، **إنَّ موضوعيَّة الموضوع تكون عَبر الذّات، ولا يُمكن إلاّ أن تكون عَبر الذّات.**

وعليه، فإننا حينما نقول العبارة: **[الموضوعُ- يوجد]**، لهي عبارة توجد تواجدًا داخليًّا في عالَم الذّات، أوَّلًا وفوق كل شيء. لأن الذّات التي في حقل العلم، في العلوم المجتمعيَّة والإنسانيَّة، في السوسيولوجيا والضروب المختلفة من تواجدها في العلوم الأخرى، بوصفها علمًا من أجل **فهم الوجود المجتمعيِّ Social Existence**[2]، لا تتعامل مع موضوعات، إنَّما تتعامل، على الدوام، مع ذوات: أَنوات بشريَّة.

والفرق بين الذوات والموضوعات، يكمن في هذا الذي يُميِّزُ، أتمَّ التمايُزِ، الحركة عن السكون، الوعي عند الإنسان عن الوعي عند الحيوان[3].

← وصحيح، **من جهة أخرى**، إن **[الذوات- في- فهمها]** تتأطّر وتتجمّد وتُسَكَّن في مفاهيم، ولكن، صحيح أيضًا: **إنَّها مفاهيم ذات حركة دائمة الحدوث فيها من قبل الذوات المجتمعيَّة**؛ وهذا يعني للكثير الكثير من الباحثين الآتي:

إنَّ وجود المفاهيم، في حقل العلم، يسبقُ وجودَ حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي.. لماذا؟ لأنَّ المفاهيم، في اقترابها، وفي ابتعادها عن الموضوع، تُقدِّمُ له موضوعيَّتَهُ.

---

(1) حتى لو توهّم البعض (أصحاب فكرة: خارج الموضوع هو الموضوع على الدوام) عكس ذلك.

(2) أنظر من أجل فهم "الوجود المجتمعيّ": محمَّد حسين الرفاعي، في: الطريق إلى بناء فهم بالعلم المنتقل إلينا من الغرب، قضايا إسلامية معاصرة، العددان 53 - 54.

(3) هذا إذا نحن افترضنا أن الوعي عند الحيوان ثابتٌ.



وعليه تستند المعرفة الشائعة- السائدة في قولها: إن الموضوعيَّة الخاصة بالموضوع تقدّم معنى التطابق والتماثل والتناغم مع الموضوع بوصفه مفهومًا قبْليًّا.

← ومع هذا القول، ينكشف غياب عمليَّة الإنتاج المعرفيّ، بجلاءٍ، ويغيب الفهم، ولا يعود للفهم وظيفة في أن يفهم.. لأنَّ لمجرَّد التطابق بين المفهوم وبين **[الموضوع- في- الأمام]، من جهة**، وبين **[المفاهيم- قبْليًّا]**، وبين **[المفاهيم- بعديًّا]، من جهة أخرى**، يعني ذلك أن الممارسة العلميَّة قد حدثت في موضوعيَّتِها.. ولا يعني ذلك فحسب، بل يعني أيضًا: أن الممارسة العلمية لهي منتهية حتى قبل أن تبدأ؛ بوعيٍ أو من دون وعيٍ الأكثرية هذه.

← بيد أنَّ، ماذا لو قلنا إن موضوعيَّة الموضوع لا توجد **[خارج- الموضوع]** و**[بعد- حينٍ]**، لا وبل، لو قلنا العكس تمامًا: إن الموضوع يوجد داخل عالم موضوعيَّته المُصاغ، قبليًّا، بواسطة الذّات في حقل العلم، و**[بعدَ- حينٍ]**؟

← وماذا لو ذهبنا أبعد من ذلك، وذهبنا إلى أن الموضوعيَّة المفهومة من قبل العلم، وسادة العلم، لا يمكن، في علاقتها مع الذّات، أن تكون موضوعيَّة تحتضن الموضوع في وجوده؟ بل **لا بُدَّ من أن يظفر الموضوع بموضوعيَّته الخاصَّة به، قبل التعامل مع فكرة الموضوعيَّة داخل حقل العلم.**

← تلك هي موضوعيَّةٌ تُحدِّدها الشروط الآنطولوجيَّة الخاصة بالذّات (ذات الباحث- الفرد، أو ذات جماعة، أو ذات مجتمعيَّة) التي داخل حقل العلم[1].

← وتلك هي موضوعيَّةٌ تحدِّد جدارة الموضوع هذا بالذّات، وليس غيره، للفهم.. ليُقدَّم من أجل فهمه. إننا نشير بوضوح إلى ذاك الوجه من الفهم الذي يتفلَّت من نقل المعرفة به: من التعليم والتعلُّم. إذ لا أحد يمكن له أن يُمَكِّنَك من الفهم؛ **لأنَّ الفهم ليس ضربًا من ضروب ممارسة النقل والانتقال.**

← ولكننا نريد أن نتعلَّم المفاهيم. **[إننا- نريد]** تعني: أن الفهم يحدث في تلك اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة التي يكون فيها أمرُ موضوعيَّة الموضوع محسومًا، من قبل الذّات.

← وموضوعيَّة الموضوع داخل عالَم الذّات هي التي تضع المحدَّدات والمعايير

---

(1) تلك الذات المدرَّبة تدريبًا علميًّا صارمًا، تلك التي تعي التداخل والتشابك الأصليّ بين الموضوعيَّة في حقل العلم، وبين [موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ]، من حيث هي التي تُبرِّر البحث في هذا الموضوع بالذات، في عالَم الذات.



في فهم هذا، وترك فهم ذاك. وهذا الذي يكون في موضِع الفهم، والذي يحتل مكانَته في موضوعيَّة أخصّ به داخل الذّات، هو بدوره، من جهة أخرى، يملك ذاتًا.

← إنَّما ذات الموضوع، في ارتباطها بذات الباحثين هي التي تُقدِّم للموضوع موضوعيَّتَهُ[1]؛ ولكنها موضوعيَّة لا تكمن في هذا الارتباط فحسب.

← وعليه، ليس مطلوبًا من الباحث ولا مطروحًا عليه الضياع في [تاريخيَّة- تعيُّن- **الموضوعيَّة**] كتطابق بين الموضوع كما هو نفسه، وبين الموضوع كما هو يُفهم؛ إن ما تريده إرادة الباحث المعرفيَّة، في أيِّ ممارسة علميَّة، ليس إلاّ فهم ذات الموضوع في صورة تُقدِّمُ نفسها على أنها هي الفهم لذات الموضوع هذا تحديدًا، في تطابقها وتماثلها وانسجامها مع ما تقوله [موضوعيَّة- الموضوع][2] التي هي في ذات الباحث.

← ولهذا، يأتي باحث ليقول بأنَّ فهمي هو الفهم، ويأتي آخر يقول إن فهمي هو الفهم، ويكون كل واحد بقوله يقول ما يقوله حقلُ موضوعيَّة الموضوع التي داخل ذاته (ذات الباحث المشتملة على ذات الجماعة، والذّات المجتمعيَّة[3])، والذي يختلف من باحث إلى آخر.

← ومع حضور الاختلاف، يحضر التعدُّد؛ حضوره يعني، في مسرح حقل العلم، حضورَ النقد والنقد المضاد (في لحظات معرفيَّة من شأن داخل حقل العلم)، والثورة والثورة المضادَّة (في لحظات معرفيَّة من شأن الأبحاث الإيبستيمولوجية القائمة على [على- الضدِّ- من- السائد])؛ وتكون الحركة في حقل العلم، ويكون التبدُّل والتحوُّل[4] في مضامين النظريات، ومنظورات المناهج العلميّة، ويكون التنقيح المعرفيّ، أو تكون الثورة المعرفيَّة: استبدال نظرية بأخرى، منهج بآخر، أو مضامين نظرية من شأن نظريّة أو نظريّات بمضامين نظريّة من شأن نظريّة أو نظريّات، أو قواعد منهجيَّة بقواعد أخرى...إلخ[5].

← وذلك يكون، لأن: 1 - حقل موضوعيَّة الموضوع العلمي مختلفٌ، و2 - الاختلاف في الفهم، و3 - الاختلاف في حقل ذاتيَّة الذّات.

---

(1) الرابطة هنا رابطةُ تَفكُّر مفهوميَّة: مفهوميًّا تُقام العلاقة بين... وبين....

(2) تلك الموضوعيَّة التي من شأن الذات، والتي تجعل من كل موضوعٍ موضوعًا في الأمام يُرى، ويُلاحظ، ويُتفحّص.

(3) ولكنَّ التفكير العلميّ يقوم على أرضيّة الحرّية التي من شأن الذات.

(4) شرطَ ألاّ يُفهم التبدُّل والتحوُّل، ههنا، كأنّنا نقول: y تحل محل x، وإنَّما y هي مشتملة على x، في صورة تتضمّن إعادة بناء فهم بـ x.

(5) أنظر: محمّد حسين الرفاعي، فكرة النقد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 51-52.



ولا يُقدِّم هذا الاختلاف في تناول موضوع x سوى فرضيّات دالّة تشير إلى الطريق إلى x. وبذلك يكون الفهم الذي من شأن x، [**فهمًا- في- كُلِّ- مرّة**].

فلنتفحَّص حضور هذا الاختلاف. أين هو يكون؟

إنَّهُ يكون: 1 - إمّا بين فهم باحث للموضوع، وبين فهم باحث آخر للموضوع نفسه[1]، و2 - إمّا بين فهم x من قبل الباحث في لحظة t1 المعرفية، وبين فهم x من قبل الباحث نفسه في لحظة t2 المعرفية.

يترتَّب عن ذلك الآتي:

← لا يتعامل العقل العلميّ مع محدَّدات مصاغة له قبْليًّا(تأتي من فهم الآيديولوجيا [من- الخارج]، و[بعد- حين])، من أي جنس كانت لا يهمّ. **إنَّ العلميَّ الممتلئ بإرادة المعرفة هو الذي يقع داخل العقل الذي يبذل جهوده كلّها، في الفهم، حتى لـ[فهم- الفهم] ذاته.**

وحتّى لو توهَّم البعض (يمتلئُ الفكر العربي بهذا البعض) وظنَّ عكس ذلك، وتصوَّر أن بوهمه هذا يقع خارج هذه القضيَّة، من حيث هي تقول، يكون واقعًا داخل الفهم المُصاغ له قبْليًّا، وإنْ تصوَّر العكس[2]..

← إنَّ العلميَّ يكفُّ عن أن يكون علميًّا في تلك اللحظة (اللا- معرفيَّة في غالب الأحايين) التي يُقدَّم الفهم العلميّ في البديهيّ؛ في تلك اللحظة التي تفرض البديهيَّةُ سلطتها على الفهم وتصوغ له معالمه.

ولكن، والحال هذه، ينبعث تساؤلٌ من وراء الشك بالفهم المُبتسر والمُقدَّم في مُعلَّباتٍ معرفيَّة.. إنَّهُ تساؤلٌ يسأل الآتي:

كيف يمكن للفهم أن يقوم فيما لو افترضنا أن الموضوعات في الموضوع الواحد المحمولة به، ليست محدَّدة، لا قبْليًّا- ولا بعْديًّا [**في- الوهلة- الأولى**]؟

← نسمي عمليَّة بناء خام الحواس في صورة كُلٍّ يستمد وجودَهُ من الحركة في الواقعيِّ مفهومًا Concept؛ **عبر التجريد العلميّ الذاهب- الآتي. ولكن المفهوم منذ نشأة المعرفة العلميّة الحديثة، هو بناءٌ، وخلقٌ، وصنعٌ**، عَبر ممارسة التجريد العلميّ Scientific Abstruction.

---

(1) في الانتماء إلى اتجاه علمي، أو مدرسة علميَّة، أو توجُّه علميٍّ داخل مدرسة علميّة داخل اتجاه علمي.. ولكنَّ، الإيبستيمولوجيّ (عالِم الإيبستيمولوجيا) لا ينتمي، إنّه ليس منتميًا؛ إنَّه منفتح على الدوام على الاتجاهات والمدارس والتوَجّهات العلميّة كُلِّها، أو إنَّه لا يكون إيبستيمولوجيًّا.

(2) يمكن بسهولة ملاحظة ذلك في كتابات الإسلاميين، والشيوعيين، والليبراليين، والقوميين، في الفكر العربي المعاصر.



← لا يقوم التساؤل بشأن حقلِ ذاتيَّة الذّات داخل حقل العلم، حينما تكون الذّات بداهةً، وحينما يكون العلم بداهةً.. لأنَّ حينما يكون العلم والذّات بداهتيْن، تكون مؤسّسة العلم، وتكون الذّات ممارِسةً للبحث العلمي، ضمن حقل موضوعات هو محدَّدٌ سلفًا. وليست تنتظر الموضوعات إلاّ تقديم تصوُّر وافتراض هو يكون ضمن الموضوعيَّة التي هي محدَّدة قبْليًّا دائمًا. وفي هذي الحال، يفقد كل نقاش حول البداهات مبرِّرَه المنطقي لأن ينهض. لماذا؟ لأنَّ مؤسسة العلم مستعدةٌ وجاهزةٌ، دائمًا، لتقديم إجابات جاهزة عنها.. هي إجابات أصبحت ضمن ماهيَّة بنية حقل العلم. هذا حال بلدان العلم في الغرب.

← ولكن، أيمكن للبداهة أن تكون منتقلةً من حقل العلم وإلى حقل علمٍ، وهي محافظةٌ على تمام ماهيَّتِها؟ لا بالتأكيد. **البداهة بداهةٌ في حقلها الخاص فقط، وحينما تنتقل إلى حقل آخر، تفقد [ماهيَّة- بديهيَّتـ- ـها]**. ضمن هذا القول، يقوم التساؤل بشأن البداهات، وبالتالي يقوم [**التفكير- بشأن**-...].

← ماذا يتضمّن هذا الكلام؟ وما هي المضامين النظريّة التي من شأن البداهة وهي ممارسة في حقل العلم؟ إنَّما التساؤل هذا يرتبط بالفكرة، وبنموذج المعاينة، الممارَسيْن في البحث العلمي.

← وبناءً على ما ذُكر، فإنَّ الهرمنيوطيقا، في معنًى قريب إليها هي ضرب من ضروب [عدم- المحافظة- على-...]، وفي معنًى ماهويٍّ أكثر قُرْبًا إليها، لهي قضيَّة فهم ذاتٍ مجتمعيَّةٍ عَبر ما يأتي من هذه الذّات نفسها إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كلِّ- مرَّة]. ولكن، ماذا يعني ذلك؟ وكيف ولماذا يعني هذا ما يعنيه؟

← تقوم الهرمنيوطيقا على تقديم [**فهم- بشأن**-...]، وليس على الإطلاق تقديم [**الـ-فهم- بشأن**-...]، لأن الفهم ضربٌ من ضروب [التفكير- في- كلّ- مرَّة]. وحينما تضع النصّ كموضوع، **هي ليست ذاهبةً إلى النصّ إلاّ عَبر توسُّط واقعيٍّ هو يقع نصِّيًّا؛ أو يُقدِّم له النصُّ أرضيَّةَ وقوعه**.

[III-III] في أن حقل الذّاتيَّة، بعدم وجوده، يوجد.. وبوجوده ليس يوجد.. أو في تجاوز فكرة الثنائية

← لا يمكن الإتيان بأيَّةِ معرفة إنسانيّة إلّا إنسانيًّا، أي: أن يكون وجودنا الأعمق الأخصّ بنا، مبنيًّا إنسانيًّا.. وكذلك، لا يمكن الإتيان بأيَّة معرفةِ مجتمعيَّةٍ إلّا مجتمعيًّا، أي: أن يكون وجودنا الأعمق الخاصّ بالمجتمعيِّ، مبنيًّا 1 - فيه، و2 - به، و3 - ومن الوجود الأعمق الأخصّ بنا.

← تقوم [**ثنائية- الفكرة**]، منذ البدء، ومنذ ما قبل البدء حتّى، على هذا: **تصوُّر**



الفكرة- ونقيض الفكرة؛ كما تقوم **[فكرة- الثنائية]** على هذا: تصوُّر الأشياء في وجودها الشيئي- وفي وجودها في الفكر: أي في **[ذهاب- الذّات- إلى- الموضوع]**، والعودة من الموضوع إلى الذّات. وفي كلا الحالتين، نكون أمام فكرٍ هو لا يتناول الأشياء إلاّ ثُنائِيًّا.

← بيد أن العقل العلميّ الجديد[1] الذي، في صدد بنائه، إليه، نحن ذاهبون، يتطلب تساؤلات جديدة، حتّى قبل أن يكون في طور من انتظار أجوبة عنها؛ وحتّى قبل أن يكون معتَرِفًا بالأسئلة القديمة.

← **قبل هذا، إنّما الأرضية التي تنهض عليها التساؤلات الجديدة، لهي كذلك ليست أرضيَّة شائعة- متعارف عليها**.. وليست، **من جهة أخرى**، سهلة البناء. لأنَّ، في الأرضيَّات القديمة، التي من شأن التساؤلات القديمة، ليس إلاّ الآيديولوجيّ، والآيديولوجيّ، فحسب.. توجد في مجتمعيَّات الفكر العربي المعاصر، بعامَّة، منذ قرنين من الزمان.

وإذا كان الحال كهذه، فإن التساؤل العلميّ الأصليّ ليس، أبدًا، يتعلّق إلاّ بكيفيّة بناء الأرضية الجديدة التي سوف تنهض عليها التساؤلات الجديدة التي للعقل العلمي الجديد، في علوم الإنسان والمجتمع.

← إنَّ الأساسيَّ، في كيفيَّة بناء الأرضيَّة الجديدة، لهو فكرة الثنائيَّات العلميَّة الأساسيَّة[2].. وإنْ نحن لم نبدأ بالتساؤل بشأن بدءِ أيَّة ممارسة علميَّة، لم نكن قادرين على أي فهمٍ جديد، هو من: **التساؤل← إلى التفكير (بالفكر من خارجه، وبعد حينٍ)← إلى استخراجِ أدوات الفهم← إلى الهدم (: هدم الفهم القبْليّ- والأفهام القبْليَّة: بواسطة علم تخطئ الأفهام[3]) ← إلى بناء الفهم (في صورة تشتمل على الفهم المُهَدَّم قبْليًّا كمكوِّنٍ أساسيٍّ من المواد الخام المستخدمة لبناء الفهم)**.

وفي النتيجة، أين يقع حقل ذاتيَّة الذّات، ضمن هذي السلسلة العِليَّة من تساؤلات الموضوع؟ الموضوعات؟ الأفهام؟ إنَّه يذهب إلى ذاته فحسب، ولكن، لا يبقى فيها.

← وعلى هذا، فإن جنس التساؤل ههنا لهو ليس متعارَفًا عليه بَعْدُ.. وفوق كل

(1) يذكّرنا غاستون باشلار، في مؤلفه الشهير: العقل العلمي الجديد، بما يحول دون قيام الجديد في المعرفة؛ ولكن، في العلوم الطبيعيَّة.. ههنا، يختلف الأمر تماماً: إذ نحن نتناول موضوعات علوم الإنسان والمجتمع؛ نتناول نماذج للمعاينة هي تتغيّر في كل مرة.

(2) أنظر، من أجل التوفر على فهم يخصُّها، وفي الوقت عينه يخصُّنا: محمَّد حسين الرفاعي، في الطريق إلى بناء فهم بالعلم المنتقل إلينا من الغرب...

(3) أنظر: محمّد حسين الرفاعي، العددان 53 - 54 من مجلة قضايا إسلامية معاصرة.



ذلك، لربما هو لا يتناسب مع تلك السذاجة الأكثر عموميَّةً، التي تتخلّل ثنايا الكتابة باللّغة العربية في التساؤل الأكثر خطرًا على واقعيٍّ مجتمعاتنا العربية؛ وطبيعي جدًّا، أن يرى المرء، في الوهلة الأولى، بأنَّ التساؤلات من هذا الجنس، **[ههنا- والآن]**، تنزل، رعودًا وصواعق عنيفة، على عالَم الفكر العربي في مجمله.. **وذلك، ليس، على الإطلاق، بسبب ما يتضمّنه التساؤل، بل قبل هذا، لأن الفكر العربي، منذ قرنين من الزمان، يشكو من غياب الظفرِ بالتساؤل الأصليّ، الذي لا يبدأ أي فكرٍ إلاّ منه، وبه.. أي: تساؤل العلم الواقف على أرضيَّة تساؤل الواقعيِّ الأخصّ به.**

ولكن، التساؤل الذي يسأل، لا يسأل عن ذاته؛ التساؤل يسأل عن موضوعه: المساءَل فحسب. فماذا لو قام تساؤلٌ بشأن التساؤل نفسه؟

[IV] في أنَّ بناءَ الفهم، وكيفيَّته، الذي من شأن الهرمنيوطيقا، هو موضوعُ إيستيمولوجيا الهرمنيوطيقا ضمن الفكر

[I-IV] عن [الموضوع- في- الفكر] بوصفه [مُفكَّرًا- به- دائمًا- بعديًّا] ومن الخارجيّ

← نسمع بين الحين والآخر، ما هو في مجمله يُعبِّر عن هذا: في الفكر، على الموضوعات أن تأتي إلى تصوُّرها.. تصوُّرها في أن تَمثُلَ أمام الفكر.

← في حين، إنَّ، في [إتيان- الموضوع- إلى- الفكر]، عبر تمثُّله المتمثَّل، قبْليًّا، وعلى الدوام، يأتي، في الـ[بعد- حينٍ] التي من شأن الموضوع، الذهابُ إلى ذلك التمثُّل القبليّ الذي هو مُتضمَّنٌ [في- كل- مرَّة] ينهض تساؤلٌ بشأن الموضوع. وبعبارة أكثر صرامة: إنَّهُ [يأتي- في- ذهابه- إلى-...].

← إذا تمثَّلنا، [بعد- حينٍ]، و[من- الخارج]، على الدوام، هذا الذهاب، أي **[الإتيان- في- الذهاب- إلى-...]** الذي من شأن [حقل- موضوعيَّة- الموضوع- العلميّ]، والذي هو، بالنسبة لنا، نحن معشر البشر، يكون [في- كلِّ- مرَّة]، ولا يُمكن إلاّ أن يكون [في- كلِّ- مرَّة]، لا يمكن إلاّ أن نصل إلى هذا:

[يأتي تصوُّر الموضوع في حقل موضوعيَّته، قبْليًّا، في ذهاب التصوُّر إلى خارج حقل الموضوعيَّة التي من شأن الموضوع].

← في هذا الخروج من الحقل، الذي هو محمولٌ دائمًا وأبدًا من خلال العودة إليه، و**[الولوج- إلى- الموضوع- المفهوم]**، يُتصوَّر التصوُّر القبليّ بعديًّا. بيد أنَّهُ لا يُظفر بالموضوع وهو يتخارج أمام المفهوم: في خارجيَّته الأخصّ به، إلاّ من خلال حقل الموضوعيَّة التي من شأنه الأخصّ.

← **هكذا، نكون أمام [الموضوع- في- كل- مرَّة]: أمام [تخارج- الموضوع-**



أمام- المفهوم- في- كل- مرَّة]. وضمن هذه المعادلة الذهنيّة البسيطة للغاية، لا يمكن للفكر، لأيِّ فكرٍ، أن ينحطَّ إلى مستوى الآيديولوجيا، أَيَّةِ آيديولوجيا.

[II- III] عن [الفكر- في- الموضوع] بوصفه مُفكَّرًا به دائمًا بعديًّا ومن الخارجيّ

← يكون [الفكر- في- الموضوع]، من خلال ضربين من ضروب تناوله:

1 - **إمّا أن يكون الفكر في الموضوع العلميّ**، نعني أن الفكر، ههنا، ينظر إلى داخل الموضوع؛ يلاحظه- يتفحَّصه- يبني فهمًا بشأنه.

2 - وإمّا أن يكون حقل موضوعيَّة الموضوع العلميّ يشتمل على شيءٍ، فيه، اسمه الفكر..

← الضرب الثاني من التناول، ضربٌ من ضروب وجود الآيديولوجيا، لا ننحط إلى مستواه. فماذا نفعل؟ نتناول الفكر ضمن الضرب الأول من تناوله.

← **يُتفحَّص [الفكر- في- الموضوع]**، من أجل الظفر بفهمٍ يخصُّهُ، متى كان الفكر هو في حد ذاته، يمكِّننا من أن نضعه **[في- الأمام]** بوصفه موضوعًا. لا يمكن لـ**[فكرٍ- من- داخلـ- ـه]** أن يمكِّننا من أن ننفذ إليه.

هذي الـ[لا- يُمكن]، تنتمي إلى لحظات معرفيّة من شأن الفكر في تناوله لموضوعه، أي: لا يمكن أن نتفحّص الفكر إلاّ في لحظة تلي التفكير الذي يمارسه [الفكر- بـ-...]. وهذه اللحظة، بعديًّاً، يتجلّى الفكر فيها بوصفه، الآن، [موضوعًا- أمام].

← حينما نضع الفكر [في- الأمام]، فإنَّ في الوضع إيبستيمولوجيًّا هذا، ثَمَّةَ حضورٌ لتصوُّرٍ للفكر هو حاضرٌ قبْليًّا في الذهن، يأتي إلى مستوى التَمَثُّل Representation. أي تمثُّل هذا الذي هو في البدء من شأن الفكر الذي يحضر موضوعيًّا؟ يأتي التمثُّل على هيئة صورة، يرسم أوَّلًا الفكرُ معالمها. **حينما نُفكِّر بهذه الطريقة فإننا نترقَّب ما يأتي إلينا إلى [الذّات- بوصفها- موضوعًا- مُفكَّرًا- به]**.

← وبناءً عليه، يفترض بنا أن نفكر أوَّلًا بالفكر، ومن ثُمَّ بالمرجعيِّ[1] الذي من شأنه، وبعدُ بما يأتي منه إلى الواقع. ضمن منظور يأخذ الآتي: **لا وجود للواقع في الأبحاث، في الأبحاث كلها.. فإذًا ماذا يوجد؟ يوجد واقعيٌّ، هو في كل مرة، الواقعيُّ الذي من شأن بحث بعينه.. وهكذا، ينبغي علينا عدم التصديق بكل الأوهام التي تدَّعي الإحاطة بالواقع، في كل الأبحاث.**

← وفوق ذلك، لا يعوَّل، في هذه الطريق، على أهل الهوى.. أولئك السائرون أبدًا في التيه؛ وإن قام تساؤل بشأن التيه؟ فإنَّ التيه المعرفيّ يكتسب قيمته في تلك اللحظة

---

(1) أيُّ مرجعيّ هذا؟ وكيف يُعثر عليه؟



التي يبث القلق المعرفيّ- الآنطولوجيّ الأصليّ في [**التساؤل- المتوجِّه- إلى**-...].

← وفي هذه الطريق، مرة أخرى، فشل النقد[1]: نقد فكرة ما، في الوصول إلى ما يريده، ليس يعني بالضرورة أنَّ الفكرة التي تُنتقد فكرة أصليّة، تقوم على أرضيَّة صلبة، **بل لربما النقد في هذه الحال لم يكن أصليًّا. لأنَّ أيَّ نقدٍ لا يقوم على تساؤلٍ يوجِّهه يبقى ضربًا من سوء الفهم إزاء الفهم.**

[V] في ما يُحدِّد للهرمنيوطيقا حدودها النظريَّة.. وفي الأرضية التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا.

[V-I] في الطريق إلى بناء تساؤل حول [اللّغة- كـ-موضوع- ضمن- المجتمعيِّ] ومن خلاله

← إنَّما المجتمعيّ الذي نحن في صدد الذهاب إليه، لهو أمامنا [**في- أوَّل- وهلة**]، ضمن [**اليوميَّة**]، في كل الأحايين. إنَّهُ لا يضيع، ضمن التمثُّل العلمي الذي من شأنه: أي الفكرة: مفاهيم علميَّة، وروابطها، وتعالقها بـ[**المجتمعيِّ وهو يأتي واقعيًّا**]. لماذا؟ لأنَّ من شأنه الأخصّ، **من شأن بنية ماهيَّته، أن يظهر [في- كلِّ- مرَّة]**. بيد أن [**الظهور- في- كلِّ- مرَّة**]، لهو يتطلب التمثُّل العلميّ له، وله ضمن خصوصيَّتِهِ [**في- كل- أحايين- ظهوره**]، ضمن: 1 - المفاهيم: المفهوم آتياً إلى الواقعيِّ في كلِّ مرَّة ← إلى 2 - روابط المفاهيم: روابط المفاهيم التي تظهر في الواقعيِّ الذي من شأن المفهوم / المفاهيم← إلى 3 - تعالق المجتمعيِّ بالإتيان إلى مستوى التصوُّر والافتراض واقعيًّا، في كلِّ مرَّة.

← وهكذا، من المفهوم← إلى الواقعيِّ- المجتمعيّ← إلى إتيان الواقعيِّ ضمن مفهوم المجتمعيِّ← إلى الفكرة← إلى بناء المفهوم← إلى بناء المجتمعيِّ- الواقعيِّ← إلى إعادة بناء المفهوم← إلى إعادة بناء موضوع العلم.

فلنسأل ثانيةً: ما هذي الـ[في- كلِّ- مرَّة]، ضمن هذه المعادلة البسيطة؟

← إن التساؤل، الذي هو ليس مُضافًا إلى [**الإنسان- في- كلِّ- مرَّة**]، لهو يحدث.. [**يحدث**] تعني أنَّهُ يُثار وسط فوضى معرفيَّة بشأن المسؤول عنه. ولولا الفوضى لما نهض التساؤل. [**في- كل- مرة**] **هذه تتضمّن معنى أنَّهُ في ذات نفسه يشتمل على تاريخيٍّ.**

أن يكون التساؤل الذي يُثار، تاريخيًّا، أي يحدث، يعني أيضًا وأيضًا، أن المسؤول عنه ضمن التساؤل الناهض بشأن موضوع التساؤل، لهو مرةً أخرى، وأخرى، تاريخيٌّ.

---

(1) من أجل فهم النقد إيبستيمولوجيًّا، وممارسته، أنظر: محمد حسين الرفاعي، فكرة النقد...



هذي [التاريخيّ] هي التي تهرب منها المعرفة الدينيَّة.. إلى أين تهرب؟ إلى أن تكون الـ [في- كل- مرَّة] التي من شأن تساؤل النص، هذا: [في- الحدوث- الأوَّل- للنص].

← ولكن، التساؤل الآن هو هذا: لماذا تساؤل النص، ههنا- والآن، وضمن الـ [في- كل- مرة]؟ لأن **[الواقعيَّ- الذي- يأتي- إلى- الواقع- (من الفكرة)- نصيًّا]**، لهو تغيَّر في مجمله. وهذا التغيُّر، أيضًا، يحمل معنى لقاء الواقعيّ في أوَّل وهلةٍ، من جديد. هذا التغيُّر هو ذاته، الصوت الأكثر ضجيجًا في رأسنا الآن، يأتي كجرس خطرٍ يُهدِّدُ ماهيَّتَهَ، لا الواقعيّ ذاك فقط، بل هو ذاهبٌ إلى أن يواجه بنية ماهيَّة النص، في عمقها الأكثر خطرًا.

← هذه الـ[يواجه]، تتضمّن معنى: استنهاض تساؤُلِ النصِّ عَبر الواقعيّ الذي يكون به، ومن أجله: إنَّهُ يبدأ [في- الوقوع]، بدءًا من الحدود النظريّة، سلفًا ودائمًا، من قِبَل [النص- بوصفه- سلطةَ- السُلُطات].

[V- II] اللّغة كموضوع: اللّغة بوصفها ظاهرة مجتمعيَّة.. واللّغة بوصفها واقعةً مجتمعيَّة

← ماذا تعني الظاهرة Phenomenon؟ وكيف تصبح الظاهرة مجتمعيَّةً؟ وفي الوقت نفسه، ماذا تعني الواقعة Fact؟ وكيف تصبح الواقعة مجتمعيَّةً؟

ليس مهمًا أي حديث لُغويٍّ عن معنى الظاهرة، ومعنى الواقعة، لأن ذلك محسوم من قَبْلُ؛ ومشغول عليه في أعمال اللّغويين. وليس مُهمًا، أيضًا، نقل المعرفة بالظاهرة وبالواقعة. لأن ذلك كذلك، مشغول عليه من قبل مترجمين، مُعرِّبين، **وباحثين- مترجمين: الباحث الذي يفهم البحث، والممارسة العلميَّة، بوصفها نقلًا للمعرفة**[1].

← الأهم، فوق كل ذلك، التفكير بالمعرفة المنتقلة، وأن يكون المُنْتَقل حائزًا على أرضيَّةٍ قيامه في المنتَقِل إليه. والمهم، بعدُ، يكون استنهاض تساؤل العلم، بعد أخذ العلم، من جذره.

← التساؤل الذي ينهض، على هَدي منظور تساؤل الهرمنيوطيقا، بين اللّغة منظورًا إليها كواقعة مجتمعيَّة Social Fact، وبين اللّغة منظورًا إليها كظاهرة مجتمعيَّة Social Phenomenon، التساؤل هذا، **هو منذ [ما- قبل- البدء] تساؤلٌ من شأن المنهج**، من شأن بناء السُبُل المنهجيَّة التي من شأن الهرمنيوطيقا بعامَّة.. أي: **تساؤلٌ من شأن**

---

(1) لا نشير، ههنا، إلى المترجمين والمعرِّبين.. بل إلى باحثين، تعني الممارسة العلميَّة عندهم هذا: تلخيص، ونسخ، وتقميش، والتجميع...وإلخ؛ وبالتالي يصبح البحث: طبخة فيها كل شيء، واللا- شيء.



[الكيف] التي من شأن [الموضوع- أمام- المفهوم]، وظهور الموضوع أمام المفهوم، في انكشافه الأخصّ.

← وهذا التساؤل لا يمكن أن ينهض إلاّ في تلك اللحظة التي يُتوفَّر فيها على إجابات عن: هل يقع؟ ماذا يقع؟ كيف يقع؟ ولماذا يقع بهذه الصورة بالذّات؟ هذي التساؤلات ضمن اللّغة الدينية بوصفها واقعة مجتمعيَّة؛ وكذلك، هل يظهر؟ ماذا يظهر؟ وكيف يظهر؟ ولماذا يظهر في هذه الصورة بالذّات؟ ضمن اللّغة الدينية بوصفها ظاهرة مجتمعيَّة.

← وذلك في الأخذ علميًا، بمعادلة ذهنية بسيطة للغاية: 1 - أوليَّة التساؤل [هل- يوجد]؟ على 2 - [ما- هو] هذا الذي يوجد؟ وأوليَّة التساؤل [ما- هو] هذا الذي يوجد على 3 - [كيف- يوجد]؟ وأوليَّة التساؤل [كيف- يوجد]، على 4 - [لماذا- يوجد] هذا الذي يوجد بهذه الصورة بالذّات؟ أي: من هل؟ إلى ← ما؟ إلى← كيف؟ إلى← لماذا؟

← وكل ثرثرة آيديولوجية، تقفز أو تحاول القفز على أوليَّة التساؤل هل، من ثُمَّ ما، ومن ثُمَّ كيف، ومن ثُمَّ لماذا، تبقى ضربًا من سوء الفهم، والانسحاب أمام تساؤل الهرمنيوطيقا بعامَّة.

← وبناءً عليه، فإذا كانت اللّغة كواقعة مجتمعيَّة مفهومةً ضمن أرضيَّة: الأشياء كأدوات، أي الأشياء كـ**[أدوات- من- أجل-...]**، فإن اللّغة كظاهرة مجتمعيَّة تُفهم على أرضيَّة: **[الأشياء- في- صيرورة- بنائها]**؛ صيرورة الانوجاد التي من شأن اللّغة، مجتمعيًا.

← في هذه الحال، تُؤخذ اللّغة، وهي مشتملةٌ قبليًّا دائمًا على التاريخيِّ فيها؛ ولا ينهض أي تساؤل إلاّ بعد قيام تساؤل التاريخيِّ، بعامّة، ومن ثُمَّ، بخاصّة: فيها. هكذا، تأتي أوليَّة تساؤل التاريخيِّ في اللّغة منظورًا إليها كظاهرة مجتمعيَّة.

← ولكن، حينما تتوقّف الإجابة عن [الكيف] التي من شأن تجلّي الموضوع أمام الفهم على / وفي خارجيَّة الموضوع، يأتي الموضوع إلى فهمه، بالاقتصار على النظر إليه كما هو يظهر / يكون في الانكشاف، وفي الوقوع، في الخارج. وفي هذه الحال، يكون الباحث أمام واقعةٍ: تلك التي تقع أمام التصوُّر العلميّ لها، وتبقى في الأمام، طوال فترة الممارسة العلميَّة.

← وفي المقابل، حينما تكون الإجابة عن [الكيف] ليست متوقّفة عن ضرب من ضروب وقوع الشيء وظهوره وانكشافه في الأمام، وحينما يُوَجِّه إلينا الموضوع دعوةَ النفاذ إليه، ونوجِّه إليه دعوةَ النفاذ إلينا، نكون أمام الظاهرة: **تلك الموضوعات التي تقع**



في الأمام، وتبقى مستمرةً في الأمام، ذاهبةً إلى الداخل، فيما هي تسحب الذّات إلى ذاك [الحيث] الذي من شأنها، [داخليًّا- في- الخارج].

ولكن، إذا كانت هذه هي الظاهرة، وتلك هي الواقعة، فكيف يمكن للظاهرة أن تكون في الوقت نفسه، واقعةً؟

← يُبنى ضرب الفهم الخاصّ بـ**[في- الأمام]**، ههنا، على هذا: **الواقعة← الظاهرة← الماهيَّة.**

إنَّ الواقعةَ في وقوعها أمام التمثُّل العلميّ الذي من شأنها، لهي دائمًا قبليًّا، لها داخلٌ. يكون هذا الداخل مستبصرًا في عمقه الخاص، ومن ثمَّ في عمقه الأخصّ، حينما تكون الذّات ذات عمق خاصّ، وذات عمق أخصّ[1]. ولكن، كيف يحدث ذلك في الممارسة العلميَّة؟

← يحدث ذلك، لأننا لسنا أمام واقعيّات، وظاهريّات فيزيائيَّة محسوسة، [في- الوهلة- الأولى]: ضمن اللقاء الأوَّل الذي يجمعنا بها، بل أمام ذوات إنسانيَّة هي تُمارِس وجودَها الخاص، والأخصّ، في كل ضروب الوجود التي من شأنها: ضروب الوجود آنطولوجيًّا في معنًى أقرب إلى ذاتيَّتها، وضروب الوجود مجتمعيًّا في معنًى أقرب إلى المجتمعيِّ بعامَّة، ضمن الداخليِّ، وفي الوقت عينه، لا في لحظة تلي هذه اللحظة، ضمن الخارجيِّ.

والآن فقط، عند هذه اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة، يقوم التعقيد الذي من شأن عمليَّة بناء نموذج المعاينة Observation Model في موضوعات علوم الإنسان والمجتمع.

← وحينما يكون الأمر كذلك: تكون إمكانيَّة أخذ الواقعة ليست ممكنةَ التصوُّر، إلّا ضمن أخذ الواقعة من جذرها: من ظاهريَّتها؛ إلى: ذاهبًا إلى ماهيَّتها.

وإذا اتُّهمنا، وبالتأكيد سنُتَّهَم، بأن في الحال هذه، سوف تبدو الأشياء في [تصوُّرها- كأنَّها]؛ فيكون، في المقابل، الردّ:

← إنَّما العلم، وصيرورة المعرفة العلميَّة الحديثة، لهي، بالعمق، [الأشياءُ- كأنَّها- في- كُلِّ- مرَّة]؛ أي: هي إشكالاتProblems وإشكاليَّات Problematics، تقوم بشأن الأشياء، ولا تصل، ويستحيل أن تصل إلى داخل الأشياء، إلاّ بضرب من ضروب معرفة الأشياء بوصفها كذا أو كذا.

وفي الوقت نفسه، في اللحظة المعرفية التي تصل فيها المعرفة إلى الأشياء بوصفها هكذا، وهكذا فحسب، لا تتوقّف الصيرورة المعرفيّة فقط؛ بل تتوقّف الموضوعات

---

(1) أنظر: في هذا البحث، حقل ذاتيّة الذات...



عن الظهور، وتتوقّف عن الوقوع، وتتوقّف عن الانكشاف.. ولكن، الانكشاف ليس يتوقّف على الإطلاق، لأن الموضوعات لا تنفكّ عن [أن- تكون]. كيف؟

← [أن- يكون] الموضوع، خلافًا للمعرفة السائدة به، لهو ليس ضربًا من ضروب انكشاف كينونته فحسب، بل هو، أوّلًا وفوق كل شيء، ضرب من ضروب شأننا نحن حينما نكون ذات أنفسنا، حاملين انكشافه؛ حينها: نأتي إلى مستوًى [**أن- نكون**].

← وبناءً عليه، ينهض تساؤلٌ من وراء الشك الذي في [**الأشياء- كأنّها**].. لأن [**الأشياء- كأنّها**]، وبما هي، على الدوام، تحدث في زمن معرفيٍّ هو خاصّ بها، ولأنها كذلك، فكيف إذًا يمكن التعامل مع معرفة هي ليست لها صيرورة؟

يوجد نوعان من المعرفة بالأشياء:

1 - **إمّا أن تكون معرفة علميَّة**، 2 - **إمّا أن تكون معرفة غير علميَّة**: دينيَّة، شعريَّة، أسطوريَّة، خياليَّة، روحيَّة، وهميَّة...إلخ.

الصفة الأكثر تميُّزًا للنوع الأول هي **وجود الصيرورة** فيها، فيما الصفة الأكثر تميُّزًا للنوع الثاني هي **وجود الديمومة** فيها. وماذا بعدُ؟

← توجد ضمن فكرة الصيرورة إمكانيَّة عدم التناقض، كما توجد ضمن فكرة الديمومة إمكانيَّة وجود التناقض. نعني أن في صيرورة الشيء، يمكن ألّا يحضر التناقض بين لحظتين معرفيَّتَيْن مختلفتيْن هما من شأن [الأشياء- كأنّها]، كما أن في ديمومة الشيء، يُمكن أن يحضر التناقض..

← لأن بالأساس لا معنى للزمان المعرفيّ، في النوع الثاني من المعرفة: ههنا، يكون الزمان المعرفيّ الخاصّ بها متوقفًا أبدًا في لحظة هي اللحظة الأولى أبدًا (: تُؤخذ ضمن إنتاج معرفة علميَّة بها، كلحظة معرفيَّةٍ واحدة). وعلى هذا، لا تحدث المعرفة من هذا النوع، النوع الثاني، بالأشياء، إلاّ مرةً واحدة، ومرَّة واحدة، فحسب.. المعرفة الدينية- الميتافيزيقية كمثال. أين تقع الهرمنيوطيقا والحال هذه؟ وماذا تفعل؟ وإلى أين هي تذهب في تناولها للنوع الأول وللنوع الثاني من المعرفة؟ تذهب حاملةً ماذا؟

← تقع الهرمنيوطيقا ضمن النوع الأول من المعرفة، بوصفها تتناول النوع الثاني كموضوع لها، تبني [ظهوره- أمام- الـ- فهم].

← وهكذا، تبقى [**الفرضيَّات- الدالَّة- نحو-...**]، والتي [**تشير- إلى-...**] دائمًا، أي حصيلة الممارسة العلميَّة بشأن الموضوع، هي الوحيدة القادرة على فهم وإدراك ذاك الذي يختفي ويحتجب في ظهور الظاهرة.. أي تبقى، في غالب الأحايين، هي القادرة



على بناءِ إمكانيَّة[1] الفهم الذي من شأن **[إتيان- الظاهرة- إلى- مستوى- الظهور]**[2]، **من جهة**، ومن شأن ذهاب هذا الإتيان إلى **[داخل- الظاهرة]**، **من جهة أخرى**؛ تكون، في الحال هذه، **الفرضيَّات الدالّة ناتجةً عن الحدس الإمپيريقي**[3] **الذي يأخذ خارج الظاهرة من داخلها، ويأخذ داخل الظاهرة من خارجها**. كيف يحدث ذلك؟ **من خلال الأخذ بوحدةٍ أصليَّةٍ هي من شأن الظاهرة في بسطها على بساط ماهيَّتها الأخصّ.**

← وعليه، لسنا، ههنا، في استنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا، في صدد عقلنة الميتافيزيقيّ، بعامَّة، لأن ذلك من شأن الباحثين الواقعين في الخارج أبدًا؛ هذا ليس من شأننا.. **وذلك لأنَّ: ماهيَّةَ الميتافيزيقيّ لا تُمارَس عقليًّا.. ولسنا، من جهة أخرى، ذاهبين إلى تغيير المعرفة الميتافيزيقيَّة، بمجملها، دينية كانت، أو غير دينية (: فنيَّة، خياليَّة، أسطوريَّة... إلخ).. بل فوق ذلك وقبله، إنَّ ما يُبنى، في هذه اللحظة المعرفية التي من شأن البحث، هو تلك السبل التي تُمكِّننا من رؤية وفهم [إتيان- الميتافيزيقي- إلى- المجتمعيِّ- الواقعيِّ]؛ وممارسته ضمنه، واقعيًّا.**

← فمن عند هذه [الحدود- الموضوعيَّة- لـ- حقل- موضوعيَّة- الموضوع]، تبدأ المعرفة بالموضوع، ولا تنتهي لا بهذه الحدود، ولا بأية حدود غيرها.

... بيد أنَّ اللّغة الدينيَّة التي تأتي إلى المجتمعيِّ لهي، على الدوام، لغة آيديولوجيَّة، وليس يُمكن إلاّ أن تكون آيديولوجيَّةً.

[V- III] في إتيان اللّغة الدينية إلى المجتمعيِّ آيديولوجيًّا

← تشتمل اللّغة الدينية، في ذاتها، على تلك المقولات التي **لا تقبل** (وهذه الـ[ليست- تقبل] تأتي من بسط ماهيَّتِها أمام الفهم الإيبستيمولوجيّ الذي من شأنها) **أن توضَع ضمن التساؤل بعامَّة.** ولا هي تمكِّن المتلقّي من أن يأتي بها إلى التساؤل بخاصّة[4]. كيف يحدث ذلك؟ ولماذا؟

---

(1) شرط اعتبار إمكان الإمكانية ليس كضرب من ضروب الظاهرة خارجيًّا، وهي تتبدّى أمام المفهوم.. إمكان إمكانية الفهم، لهو، على الدوام، داخلي.

(2) لا تأتي الظاهرة إلى مستوى ظهورها إلاّ بضربين من تناولها علميًّا: 1 - ظهور الظاهرة عَبر انحجابها، 2 - انحجاب الظاهرة عَبر ظهورها.

(3) ضمن هذا، لدينا: 1 - التجربة المُعاشة، 2 - الوحدة الزمانية التي من شأن الذات: ماضيها، حاضرها، مستقبلها، 3 - المفاهيم، وتناولها من قبل الذات- الباحث، والذات المجتمعيَّة التي يوجد ضمنها الباحث.

(4) التساؤل بعامّة: هو التساؤل القائم على انفتاح حقل الفهم الذي يقع فيه الموضوع المُتساءَل عنه، على حقول معرفية أخرى؛ التساؤل بخاصَّة: هو التساؤل القائم على حقل الفهم الذي يقع فيه الموضوع المتساءَل عنه، وليس في حاجة إلى الانفتاح على الحقول المعرفيّة الأخرى؛ وإنْ انفتح، فإنَّ انفتاحه =



يحدث ذلك لأنَّ ما تتضمّنه اللّغة الدينية ليس معرفةً بشريَّة؛ بل هي **معرفةٌ** تمكِّن كل معرفة بشرية من أن توجد[1]. فما هي إذًا؟ هي معرفة [فوق- بشريَّة] لا تنتظر أي نقاش أن يقوم بشأنها.

← وفي هذه الحال، إن من يسأل، وفي اللحظة نفسها يجيب، لا يمكن إلاّ أن يكون [فوق- بشريًّا] يمارس وجوده. (نشير هنا إلى أولئك القلّة القليلة التي عاشت وتعيش على الأرض بضرب من ضروب الوجود الـ[فوق- بشري]، أولئك الذين يمارسون: التصوّف، التجربة الإيمانية الآنطولوجيَّة، الإرتباط روحيًّا بفكرة الله، الانتماء الروحي إلى الدين،... وإلخ).

إذًا كيف يُمكن أن تُتلقّى اللّغة الدينية من طرفٍ هو يضطلع بالتساؤل من شأنها، وفي الوقت نفسه، يكون ممارِسًا إيّاها [على- الضدِّ- من- ماهيَّتـ- ـها]؟

← ينهض، ولا يمكن إلاّ أن ينهض، التساؤل بعامَّة، من الخارج.. أي بضرب من ضروب التموقع [**في- الخارج- هناك**]. ولكن، ليس عَبر التموقع في [الخارج- هناك] على الدوام، الذي يُمارس في الكثير الكثير من الأبحاث باللّغة العربية، بل **إنَّما التموقع في [الخارج- هناك]، لهو يستمد مشروعيَّة حدوثه من أنَّهُ لديه داخليٌّ، من جهة، ولديه إمكانيَّةُ الولوج إلى الداخليِّ، من جهة أخرى**. ومرة أخرى، كيف يحدث ذلك؟

حينما يكون ذاك التموقع [**في- الخارج- هناك**] قادرًا على بناء ذلك الذهاب إلى الداخليِّ، ضمن حقل فهم Understanding Field، هو الأخصُّ بالتساؤل.

← الآن، في اللحظة المعرفيَّة هذه بالذّات، يستطيع ذلك الخارجيُّ أن يأتي بمعرفةٍ هي من شأن: [**إتيان، وكيفيَّة إتيان اللّغة الدينيَّة إلى المجتمعيِّ، آيديولوجيًّا**].. لماذا؟ لأن الظفرَ بفهم من شأن الآيديولوجيا، ليس يكون إلاّ من خارجها[2]؛ وعَبر الـ[بعد- حينٍ] الذي من شأن الآيديولوجيا نفسها.

← وليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ لأنَّ المجتمعيَّ كذلك لا يُفهم إلاّ من الخارج.

وليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ لأن مَن ينطق[3] في المجتمعيِّ من لغة دينيَّة، لهو يتوجَّهُ إلى البنى المجتمعيَّة الأساسيَّة[4]؛ وهذه الأخيرة، ليست تُفهم الحركة فيها إلّا من الخارج.

= يكون مستندًا إلى لحظة معرفيَّة من شأن الموضوع، هو لا يكون في تمامه إلاّ فيها؛ فالانفتاح والحال هذي، يكون انفتاحًا ظرفيًّا.

(1) ضمن هذي المعادلة: تُتناوَل المعارف من داخل الدين.

(2) أنظر من أجل الفهم: الحلقة الأولَى من البحث هذا؛ العدد السابق من المجلة.

(3) عالم في الدين، أو رجل دين، أو مؤرخ، أو مجيبٍ، أو باحث ديني في العلم... إلخ.

(4) بنيةِ الثقافة، بنية السياسة، وبينة الاقتصاد.



← ليس ذلك فحسب، فماذا بعدُ؟ إنْ كُنّا مستعدين بقوةٍ لبعث القلق الأصليِّ (إتيان القلق هذا ليس ضربًا لُغويًّا، ولا هو علميٌّ، بل فوق ذلك لهو ضربٌ آنطولوجيّ من ضروب الوجود الذي من شأن الباحث) في التساؤل، سوف نسأل: ما شأن كل هذا بالبُنى المجتمعيَّة التي تأتي إليها آيديولوجيًّا الدين بوصفه لُغةً؟

← حينما نقول الدين بوصفه لغةً، نُصرِّح في الوقت نفسه، بأنَّهُ يشتمل من منظار أوَّليَّة فهم الواقعيِّ التي من شأن تساؤل الهرمنيوطيقا، على التاريخيِّ الذي من شأنه.

وفي حال كهذه، يكون، ضمن التساؤل، تناقُضٌ صريح قائمًا، على نحوٍ هو يُهدِّدُ نهوض التساؤل ذاته.. وفوق ذلك، يُهدِّدُ أرضيَّةَ قيام التساؤل بالانهيار.

فمن جهة: اللّغة ضرب من ضروب الوجود التاريخيِّ.

ومن جهة أخرى: الدين في صورته المثاليّة الخالصة لا يمكن أن يكون تاريخيًّا: أي تكون فيه حركةُ التاريخ حاضرةً: الآيديولوجيا حينما تكون، في تمام ماهيَّتها، هي فوق الزمان والمكان، على الدوام.

ولكن، الوجود المجتمعيِّ لا يكون، ولا هو منكشفٌ، إلاّ تاريخيًّا. فماذا تفعل اللّغة الدينية لتجاوز هذا التناقض؟

← **إنَّها تضع الـ[لا- تاريخيَّ] في التاريخيِّ**. بضرب من ضروب العنف المعرفيّ، قبليًّا دائمًا؛ أي تجعل، بما هي تتضمّن إمكانيَّة توقيف الزمان المعرفيّ في لحظة واحدة منه، [**التاريخيَّ- في- كليَّته**] لا يُتبَصَّرُ: لا يُرى، ولا يُفهم، ولا يُؤخذ إلى مستوى التصوُّر. **لأنَّ الآيديولوجيا، منظورًا إليها كحقل فهم، لا يوجد [المجتمعيُّ- بعامَّة] إلاّ داخله، هو فوق كل حقول الفهم**، من القوة بحيث تحجب وتغيِّب كل ما هو يرتبط بالتبدُّل والتحوُّل، وتقدّم ما حجبته وغيَّبته على غير ما هي عليه ماهيَّتُه؛ وإذا ما قُلنا على نحوٍ إيبستيمولوجيّ، نقول: **إنَّما الآيديولوجيا على الضد من التساؤل، دائمًا، تكون،** وتستمر في الوجود.

هكذا، هي تُسكِّن الحركة في بنية الثقافة عند ما تقوله اللّغة الدينية، **من جهة أولى،** وهي تُسكِّنُ الحركة في بنية الاقتصاد عند ما تقوله اللّغة الدينية، **من جهة ثانية،** وهي تُسكِّنُ الحركة في بنية السياسة عند ما تقوله اللّغة الدينية، **من جهة ثالثة، وفي النتيجة،** هي تُسكِّن الحركة في [المجتمعيِّ] بعامَّة. ولهذا، ولهذا فحسب، إنَّ الهرمنيوطيقا لا تقوم، ولا يمكن أن يُستنهض التساؤل الأخصّ بها إلاّ بأوّليَّة فهم [**الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كلِّ- مرَّة**].

← وفوق كل ذلك، يكون [**السابق- إلى- الفهم**]، في بناء الفهم، هو فهم [الفهم الذي تُقدِّمه اللّغة الدينية]: هذا الذي يكون حاصلًا على وعاءٍ يتضمّنه، سلفًا ودائمًا، من قبل الآيديولوجيا: بوصفها ذاك التعبير الصريح عن المجتمعيِّ، إستاتيكيًّا؛ والكيف



التي من شأن الحركة فيه، إستاتيكيًّا، بعد. ولكن، ما هي اللّغة بوصفها لغةً؟ وكيف هي اللّغة بوصفها متضمِّنةً قبليًّا الدينَ؟

← إنّما اللّغة هي ذاك العالَم من التصوُّرات الذي يمكِّن الكائن من أن يوجد. أي ذلك العالَم الذي، فوق العوالِم، يُمكِّنُ من فهم العوالِم أوَّلًا، ومن أن نوجد فيه، بعدُ. والعوالِم المقصودة هي:

1 - **العالَم الجوّاني الذي للكائن** (آنطولوجيا الكائن- الإنسان)

2 - **العالَم الخارجي الذي لـ[الكائن- مع-...]** ضمن الوجود المجتمعيِّ بعامَّة (سوسيولوجيا الكائن- الإنسان)

3 - **العالَم كما يتصوَّره الكائن قبْليًّا**؛ وضمن كلِّ- مرة يوجد فيه (في- العالَم- بعامَّة)، بعديًّا (ميتافيزيقا الكائن- الإنسان).

وهكذا، [نكون- في- كل- مرَّة- عَبر- اللّغة]... بيد أنَّه، حينما نقلق، حينما يأتي القلق تلو القلق إلينا، لسنا بحاجة إلى اللّغة لكي نكون، لكي نوجد، لكي ننكشف في العوالِم.. وحينما نُمارس ضروب الصمت الأصليِّ، نحن، أيضًا وأيضًا، نوجد.. نوجد في ذات أنفسنا الأعمق؛ وفي الوقت نفسه، لم نكن بحاجة إلى اللّغة لكي نوجد...

[VI] الدين والعقبة المعرفيّة أمام تساؤل العلم، بعامَّة، الذي يقوم عليه تساؤل الهرمنيوطيقا

[VI- I] حينما يكون الدين عقبةً معرفيَّة في وجه [تساؤل- العلم]

← يكون الدين عقبةً[1] في تلك اللحظة المعرفيَّة التي يُقدِّم للموضوع قواعد وتقنيات وأساليب فهمه.. **يكون الدين عقبةً حينما يكون السبيلَ المنهجيَّ** الذي يُسلك من أجل فهم الموضوع.

[VI-II] حينما لا يكون الدين عقبةً معرفيَّة في وجه [تساؤل- العلم]

← يخرج الدين من كونه عقبةً في تلك اللحظة التي يُؤْخذ إلى [مستوى- الموضوع].. في تلك اللحظة المعرفيَّة الأصليَّة التي تأتي بالدين إلى مستوى الموضوع. كيف يُبنى، والحال هذه، السبيل المنهجي الذي يُسلك إلى الموضوع؟ بواسطة التفكير القائم على الحريَّة الأصليَّة[2].

---

(1) أنظر، كيف يتحول الدين عقبةً في وجه رؤية الأمور، ولا يمكن أن تُرى الأمور مع وجوده، في: كتابات أدونيس، وكتابات جورج طرابيشي، وكتابات عبدالله العروي، وكتابات مهدي عامل... وإلخ.

(2) يغيب تمامًا، في الكتابة باللغة العربية، هذا التشخيص.. لماذا؟ لأن من يقول إن الدين ليس عقبة أمام الفهم، لهو يقع داخل الدين. ولم يأت تشخيص لكون الدين لا يمثل عقبة في وجه الفهم، في كل التصوُّرات التي من شأن الدين، باللّغة العربية.. لأن الصراع المعرفي حول هذي الفكرة هي بين: 1 - إمّا المحافظة على الدين، 2 - وإما المحافظة على تجاوز الدين. **وكما نعلم، ويعلم الجميع، في الصراع، لا يمكن للموضوع أن ينكشف، في تمام ماهيَّته.**



[VII] في [الذهاب- إلى- النص].. وفي [الذهاب- إلى- النص- من- دون- توسُّط- الهرمنيوطيقا].. أو في ما وراء الثرثرة الآيديولوجيَّة

← لا تقدر الثرثرة الآيديولوجيَّة أن تبني ذهابًا إلى النصّ؛ لأن [الذهاب- إلى- النصّ] إنَّما هو يقوم عَبر تساؤلات تنهض بواسطة [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- كل- مرَّة]. ولكن ماذا يعني هذا الكلام؟ أهو يقول قولًا هو ليس يوجد؟

لا تقدر، لسببين على أقل تقدير:

1 - **تقع الآيديولوجيا ضمن [الواقعيِّ- المجتمعيِّ- في- أوَّل- مرة]**، وليس مطروحًا عليها التساؤل بشأنه [في- كلِّ- مرَّة]؛ بل أبعد من ذلك، ليس تطرح على نفسها تساؤل الواقعيِّ إلاّ في تلك اللحظة التي تتناوله إستاتيكيًّا. لماذا؟ **لأن في أي تناول ديناميكيٍّ له، ثمَّ خطر يهدّد سقوطها.**

2 - ليس يُظفر بالتساؤل الأصليِّ[1] ضمن الآيديولوجيِّ بعامَّة.. لأنَّ من شأن الآيديولوجيا، أيَّةِ آيديولوجيا، أن تُقدِّم إجابات جاهزة- مبسترة- معلَّبة، حتّى قبل قيام التساؤلات. هكذا، **فإن الآيديولوجيا لهي تستمر، وتكون مستمرةً، بقدر ما هي تكون قادرة على بناء إمكانيّة لتفويت التساؤل بعامَّة، من جهة، ومن جهة أخرى، على تمويت التساؤل وإمكانيَّة نهوضه.**

فكيف، والحال هذه، نتمكَّن من **[الذهاب- إلى- النص]**؟

← في أي **[ذهاب- إلى-...]**، إنَّما الذي يُذهب إليه، لا بُدَّ من أن يُتوفَّر، من أجله، على فهم قبْليٍّ به.. فهم مفهوميٍّ Conceptual Understanding قبْليٍّ به.. لماذا؟ لأنَّ لولاه، لما بُني الفهم به بَعديًّا.

فما هو **[النص- بوصفه- مفهومًا]** Religious Text as a Concept؟ وفوق ذلك، ضمن أي حقل معرفيٍّ لا بُدَّ من أن يقوم التساؤل بشأن النصّ بوصفه مفهومًا؟

← حينما يكون النصّ نصًّا دينيًّا، فإنَّهُ لا بُدَّ من أن يشتمل على حقائق [فوق- بشريَّة]؛ لا تقبل النقاش حولها. إنَّها إجابات عن تساؤلات ميتافيزيقيَّة هي من شأن الكائن- الإنسان: الكائن الذي لديه إمكانيَّة آنطولوجيَّة من أجل أن يحيا متسائلًا: وعلى ماذا لا بُدَّ من أن يشتمل النصّ، بعدُ؟

إنَّما النصّ، وبما أنَّه ليس كمثل النصوص الأخرى، يشتمل على داخلٍ، وخارج:

[I] ضمن [داخل- النص]: **[داخل- النص- بوصفه- موضوعًا- أمامَ- الفهم]**، لا

---

(1) سيواجه هذا الكلام بالآتي: هناك تساؤلات تطرحها الآيديولوجيا، وهي ليست تساؤلات خارج الواقعيِّ.. نعم بالتأكيد، ولكن التساؤلات المطروحة من الآيديولوجيا عن الواقعيِّ وفيه، لهي تساؤلات داخل حقل الآيديولوجيا نفسها. نعني: إنَّها تساؤلات إنْ فُحِصَت، بعمق، تكون مطروحة من الآيديولوجيا، في الواقعيِّ- الآيديولوجيِّ، إلى الآيديولوجيا نفسها.



يوجد إمكانية استنهاض تساؤل يخصّه.. وليس يقدر أي موقع معرفيّ ضمن الداخليِّ أن يضع أيَّة تساؤلات إلاّ وفقًا لما نطلق عليه تسمية: [قواعد- استنهاض- تساؤل- لا- يتجاوز- الداخل][1]، مهما كان، ومهما كانت كيفيَّة التموقع من قِبل من واقع فيه، ومهما كان المنظور النظري الموجِّه لنهوض التساؤل. **كل هذي التساؤلات، القائمة دائمة على هذي القواعد، تبقى ضربًا من سوء الفهم، والتراجع أمام استنهاض تساؤل الهرمنيوطيقا**[2].

[II] ضمن [خارج- النص]: [خارج- النص- بوصفه- موضوعًا- أمام- الفهم]: كيف يُؤخذ خارج النص؟ وكيف يمكن له أن يأتي إلى مستوى التصوُّر؟ ولماذا لا يأتي إلاّ بهذه الصورة بالذّات؟ لا يوجد خارج النص إلاّ هذا: إتيان النص، وإتيان ما يقوله النص، وإتيان [الكيف] التي عَبرها يقول، إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]. وفي هذه الحال، كل ما يعطي للبنى المجتمعيَّة الأساسية الثلاث: بنية الاقتصاد، بنية الثقافة، وبنية السياسة، مشروعيَّتها في [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]، بعامَّة، لهو [يُعتبر- الخارجيَّ- الذي- من- شأن- النص]، وفي الوقت نفسه، بتوسُّطه تقوم تساؤلات الهرمنيوطيقا.

وماذا بعد؟ وبعدُ، تكون تساؤلات الواقعيِّ في مجملها، والكيفيّات التي من شأن نهوضها، كلّها صحيحة، وصحيحة على الدوام؛ وليست تتوقّف عمليّة بناء التساؤل عند هذا، بل، من بعدُ، يغدو النصّ هو نفسه، موضوعًا وُضع من قبل التساؤل الأصليِّ أمام الفهم، في ضرب من تناوله، هو [من- **الخارج**]- الـ[**هناك**]، **وعلى الدوام، [بعد- حينٍ]: بعديًّا ضمن تبديه واقعيًّا**[3].

---

(1) قواعد تسبق نهوض وبناء أي تساؤل، وهي موضوعة من قبل الداخل نفسه.

(2) لقد قيل، ويقال، مرارًا، وعلى الدوام: ليس الدين أكثر من فاعلٍ في بنية الثقافة؛ في بناء أطر ثقافية، أو في الحفاظ على ما كان منها. إنه الوهم في أكثر صوره فضائحيةً. ولكن كيف هو وهم؟ ولماذا هو وهم مترسخ في رؤوس عربية كثيرة؟ إنه آتٍ من أخذ التصورات العلميّة في غير صورتها الكليَّة. كيف؟ اذا كان الدين في التصوّر الأكثر عموميّة الذي من شأنه، من شأن بنية الثقافة، في بلدان العلم؛ فذلك هو ناجمٌ عن القطيعة التي حدثت في صلب المجتمعيّ بعامّة هناك: أي إنها المجتمعي يوجد هناك مجتمعيًّا فحسب (الثورة الصناعية، السياسية، والثقافية)، التي أخرست الديني بعامة، ورسمت له حدود حركته. والحال، إن كل محاولات [أن- يكون- المجتمعي- بوساطة- المجتمعي- ذاته]، ومنذ قرنين من الزمان، لم تؤدِ، في الفكر العربي، إلاّ الى نقاش وجدال وسجال حول بداهات بلدان العلم في الغرب. ولم تؤسس لهذي البداهات، اي أرضيةً لقيامها، في الفكر العربي؛ بل على الدوام يلاحظ الملاحظ الآتي: ممارسة النقد والنقد المضاد، وكأنَّ الممارس يقع في حقل العلم هناك.

(3) هذي هي المعادلة التي تقفز عليها، وتتجاوزها، بجرَّة قلم، الغالبية الساحقة من الكتابات باللغة العربية التي هي تدّعي بناء فهم بالنصِّ الديني. هذا الكلام ليس موجَّهًا إلى المعرفة الإسلامية فحسب. بل حتى المعارف التي تدَّعي بناء فهم بالنصّ، وهي تقع خارج المعرفة الإسلامية، هي لا تأتي بتساؤلات الواقعيِّ في بلداننا العربية، بل تحل تساؤلات الواقعيِّ في بلدان العالم، محل التساؤلات التي من شأن الواقعيِّ في بلداننا التي تستقبل المعرفة العلميّة.



وماذا بعد؟ يشتمل النصّ الديني، أيضًا، على **تصوُّر كليٍّ لـ[الوجود- في-...]**؛ فلمجرَّد قيام تساؤل بشأن [الوجود- في-...]، حتى يأتي النص ليجيب بسرعة عنه؛ ولكن، قبل هذا، ماذا يتضمّن فعل [الوجود- في-...]؟ وكيف تأتي إجابات التصوُّر الكلّيِّ الذي من النص إليه؟

ضمن هذا، كل ما يتعلق بالتصور الكلّيِّ للوجود كليًّا، وكل ما يهمنا منه هو هذا: كيف يأتي التصور الكلّيّ للوجود المجتمعيٍّ من قبل الفرد، الجماعات، والمجتمعيّات داخل المجتمعيٍّ الأصلي، إلى مستوى الواقعيٍّ؟

في هذه الطريق، فإن البداهة: إنَّ النصّ يتخطّى التجربة المجتمعيَّة، وإنَّهُ يُقدِّم معرفة [ممّا- فوق- المجتمعيَّة]: أي ميتافيزيقية، هي التي توضع في كلِّ مرَّة، ضمن الهرمنيوطيقا، موضِعَ تساؤلٍ ومساءلة. لماذا؟ لأن الهرمنيوطيقا لهي ضرب من عدم الإيمان بتلك الأفهام التي لا توضع ضمن التساؤل، بعامَّة. هكذا، فحينما يُؤْخذ المفهوم من جذره، يكون التساؤل.

[VIII] الخاتمة

← **إننا في ضرورة ثورة معرفيَّة في الفكر، نحيا في [اليوميَّة]: ثورة في الفكر هي لا تقوم إلاّ بعد التنصُّل من كل ضروب [الإيمان- بـ -...]؛ التنصُّل من الإيمان بالفكر العربي المعاصر في مجمله، أوَّلًا، وفوق كل شيء. لأنَّ [عصر- الفضيحة] الذي نحيا فيه، لهو ناتجٌ عن كل الضروب الإيمانيَّة في الفكر العربي، في تناوله للموضوعات: لموضوعاته هو. في هذه الطريق، الطريق إلى الثورة المعرفيَّة، لا بُدَّ من التوقف، طويلًا، في خمس لحظات معرفيَّة:**

اللحظة المعرفيَّة الأولى: إيبستيمولوجيا السوسيولوجيا: التي تتناول كل ضروب الانحطاط المعرفيّ، وتمارس [فضح- الأوهام]، ضمن عمليَّة [الهدم- البنّاء].

اللحظة المعرفية الثانية: سايكولوجيا الإنسان في حقل الدين: تقوم على التساؤل: كيف يمكن إخصاء الإنسان دينيًّا؟ أي **كيف يتمّ سلب الإرادة من كائن ليست الإرادة مُضافة إليه؟** أي ما هي الوظيفة التي تؤدّيها الديانة، في العالَم الجوّاني الخاص بالفرد؟ والموضوع؟ داخل الفرد هو الموضوع.

اللحظة المعرفيّة الثالثة: سوسيولوجيا اللّغة الدينيَّة: هي تتناول اللّغة، واللغات داخل اللّغة الدينية، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيِّ].

اللحظة المعرفية الرابعة: سوسيولوجيا الدين، بعامَّة: التي تتناول موضوعًا اسمه المعرفة التي تُنتج من داخل الدين، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيِّ- المجتمعيّ].

اللحظة المعرفيّة الخامسة: سوسيولوجيا المعرفة: التي تتناول موضوعًا اسمه



المعرفة التي تُنتج من داخل الدين، وتُنتج من خارجه، حينما تأتي إلى مستوى [الواقعيّ- المجتمعيّ].

← حينما يفكر المفكر يكون قد قال شطرًا كبيرًا من **علاقته بذاته وعلاقته بعصره،** حتّى لو لم ينطق بكلمة. هذا يعني: إن ما هو في قوله يُقال، لا يُقال إلّا، أوّلًا وفوق كل شيء، عنه هو نفسه. وليس يمكن أن يصدق إلّا، أوّلًا وفوق كل شيء، عنه هو نفسه.

← يشير العنوان إلى الطريق؛ طريق هو من أجل البناء. ولكن، الانتماء لا ينتظر أن نسير على طريق. **الانتماء ليس طريقًا تُسلك**. الانتماء ليس كذلك، انتظارًا؛ **لأنَّ الانتماء إلى العالَم روحيًّا لهو انتماء ميتا- علميٌّ**.

[IX] هوامش

← ليست القراءة هي التي تصنع مفكِّرين؛ إنَّما التفكير بالمقروء، القائم على القلق المعرفيّ- الأنطولوجيِّ، **من جهة**، وعلى تساؤل [الواقعيِّ- المجتمعيِّ]، **من جهة أخرى**.

← على الفكر أن يعرف متى يقول: نعم؛ حينما يكون ذاهبًا إلى قول: لا. هل سمعنا، من فكر، من قَبلُ، هذا:؟ إنني أيضًا نقيضُ الشيطان، أو بعبارة أبسط: أنا الشيطان مقلوبًا؛ صورة من صور الشيطان مقلوبة على رأسها: أعرف متى وكيف ولـ مَن / ما أقول: نعم.

إنّما الفكر، هو نفسه، لا يكون حُرًّا إلاّ حينما يمنح الفِكَر الأخرى الحريَّةَ.. ويفسح لها المجال لممارستها؛ بل أبعد من ذلك، يتناول حريّتها بوصفها هي الحرية. كل ذلك من أجل ماذا؟ من أجل الدخول إلى حوار معها.. **ولكن، ضمن الحوار مع فكر مُفكَّرٍ به، على من يفضح الأوهام أن يكون حذرًا من**: 1 - **ألاّ يتحوَّل هو نفسه إلى وهم؛ و**2 - **ألاّ يتحوَّل فضح الأوهام هو بدوره إلى وهم**.

"... فلترفعوا عيونَكم إليَّ؛ لربَّما إذا التقت عيونُكم بالموت في عينيَّ، يبتسم الفناء داخلي، لأنَّكُم رفعتم رأسكم مرَّة...". (أمل دنقل)



ماهيّة الحقيقة بين الإطلاق والإمكان
نظريّة القبض والبسط أنموذجًا

د. إيمان المخينيني[1]

(1) باحثة وأستاذة جامعية تونسية.




مكتبة
الفكر الجديد

المقدّمة:

إنّ فرضيّة هذا البحث الرّئيسة إقرار بوجاهة قول نيتشه: "ليس ثمّة حقائق إنّما هناك فقط تأويلات". ويستتبع ذلك القول إنّ كلّ ادّعاء بتقديم حقيقة شيء مّا أو معنى مّا لا يعدو أن يكون زيفًا باطلًا أو وهمًا كاذبًا. وينعكس ذلك على كلّ مجالات المعرفة الإنسانيّة. إلاّ أنّنا نرى أنّه إذا كان الخوض في ماهيّة الحقيقة في مجال الإنسانيّات الحديثة عمومًا يمثّل مسألة إشكاليّة، فإنّ التّفكير في حدّها وأبعاد طرحها في مجال المعرفة الدّينيّة خصوصًا يفوق مجال الإنسانيّات العامّ دقّة وصعوبة وإرباكًا. فليس بالإمكان البتّ في مفهوم الحقيقة ولا ادّعاء امتلاكها خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بالحقيقة الدّينيّة تحديدًا. لأجل ذلك عددناها نقطة إشكال حاسمة، من الضّرورة بمكان الاحتراز من البتّ فيها ومن توهّم تقديم إجابة جازمة عن أسئلتها المشكلة. في سياق هذا الوعي بإحراجات الطّرح يتنزّل موقف عبدالكريم سروش الذي عمل من خلال عرضه نظريّة "القبض والبسط في الشّريعة"[1]، على إدراج سؤال الحقيقة ضمن مبدإ إيبستيمولوجيّ أساسيّ متمثّل في ضرورة الاعتراف بحركة العلوم المطّردة، وبقانون التّغيّر والتّحوّل الذي يحكم كلّ فروع المعرفة البشريّة، بما في ذلك المعرفة الدّينيّة الإسلاميّة. ليعدّ تبعًا لذلك ماهيّة الحقيقة معضلة كبرى إذا ما ادّعى فهم من الأفهام تحصيلها، لإضفاء المشروعيّة على خطابه ولرفعه إلى درجات قداسة موهومة.

إنّ من دواعي اهتمامنا بهذا المبحث الوقوف على آفاق قراءة تقلب جملة من المسلّمات اليقينيّة الثّابتة التي أوقعت في تصوّرات مغلوطة عن تمثّل الحقيقة، وهي

(1) تتأسّس نظريّة القبض والبسط في الشّريعة عند سروش على مبدأ نظريّ مركزيّ، قوامه أنّ المعرفة الدّينيّة كغيرها من المعارف خاضعة لحركة من التّمدّد والتّقلّص دائمة، وأنّها في ذلك تتأثّر بجملة من العوامل الخارجيّة الحافّة بها. لذلك فإنّه من المغالطة الكبرى أن نتحدّث عن حقيقة ثابتة للشريعة، بل وأكثر من ذلك فالحديث عن "حقيقة" دينيّة يمثّل في ذاته إشكالًا مركزيًّا في ضوء التّسليم بمبدأ حركة القبض والبسط الذي يحكم المعارف الشّرعيّة إجمالًا؛ راجع: مبادئ نظريّة القبض والبسط؛ ضمن سروش، القبض والبسط في الشّريعة، ترجمة: دلال عبّاس، ص 21، 27.



قراءة يتيحها تيّار التّأويليّة الحديثة الذي تتنزّل في سياقه أطروحة سروش، تلك التي يحرّكها رهان تفنيد كلّ سكونيّة أو ثبوتيّة تجمّد حركة المعرفة الدّائمة وتؤثّر سلبًا في تشكيل مفهوم الحقيقة. فبأيّ معنى تنتقل ماهية الحقيقة من فضاء الإطلاق إلى حيّز الإمكان؟ وما دعائم القول ببطلان الاعتقاد بإطلاقيّة المفهوم وثبوتيّته مقابل التّشريع لتعدّديّة الأفهام، وما استتباعات الإقرار بذلك؟ وهل من المشروع بعد ذلك الحديث عن حقيقة إسلاميّة كليّة ومستقرّة عبر التّاريخ على اختلاف أطواره؟

يعمد سروش في كتابه "القبض والبسط في الشّريعة" إلى تجاوز التّصوّرات التّقليديّة عن الحقيقة التي أنتجت أوهامًا معرفيّة مغلوطة بجعل المفهوم متعاليًا عن واقع الإنسان ومنفصلًا عن حركة فكره عبر التّاريخ. فإذا ما تلبّست الحقيقة بوهم المفارقة الميتافيزيقيّة بات الحديث عنها ضربًا من استحضار الغيب الماورائيّ الذي تنقطع فيه كلّ أسباب الاتّصال بالتّجربة الإنسانيّة المتعيّنة في الواقع. وبات القول بإمكان تحصيل هذه الحقيقة الغائبة ضربًا من المغالطة المعرفيّة والوجوديّة على السّواء.

1 ـ الحقيقة في التّصوّرين الميتافيزيقيّ الكلاسيكيّ، والإسلاميّ السّلفيّ:

1-0 - في خاصيّتي الإطلاق والتّعالي:

لقد أنتج التّراث الميتافيزيقيّ في جملة ما أنتج مفهومًا للحقيقة مستندًا إلى مبدأ الإطلاقيّة الذي يسند كلّ المفاهيم الميتافيزيقيّة المفارقة. وفي ضوئه تعتبر الحقيقة مقولة مطلقة لكونها منتمية إلى عالم المثل اللاّمتحيّز بمكان أو زمان. هذا الوجود المثاليّ الذي تردّ إليه كامل الرّؤية الميتافيزيقيّة هو الواقع الثّابت المتماهي مع ذاته، والدّائم الأزليّ الذي لا يعرف التّغيّر ولا التّبدّل. في ضوء هذا التّمثّل، فإنّ ما يجعل من شيء مّا حقيقيًّا إنّما هو تطابقه مع ما هو عليه في الواقع وتطابق صورته تلك مع تمثّله المجرّد[1].

وهذا الطّابع المزدوج للتّطابق في التّعريف التّقليديّ يجعل من الحقيقة متطابقة

---

(1) الحقيقيّ من هذا المنظور" سواء كان شيئًا، أو حكمًا، هو ما يتوافق ويتطابق (...) وذلك بطريقة مزدوجة أوّلا كتطابق بين الشّيء وما نتصوّره عنه، ثمّ كتطابق بين ما يدلّ عليه الملفوظ وبين الشّيء. هذه الخاصيّة المزدوجة للتّوافق تظهر التّعريف التّقليديّ لماهية الحقيقة، فالحقيقة هي تطابق الشّيء مع العقل"، هايدغر، في نشأة الحقيقة، ترجمة: محمّد سبيلا وعبدالسّلام بنعبد العالي، ضمن، الحقيقة، ص 58.



مع المعرفة الخالصة بها ومع الأشياء في العالم(1)، ما يجعل منها عديلاً للصّدق والصّواب، ويجعل من نقيضها عديلًا للكذب والخطأ. من هنا كان ارتباط مفهوم الحقيقة بالحقّ المطلق في التّصوّرين الفلسفيّ الميتافيزيقيّ وكذا الإسلاميّ - السّلفيّ خصوصًا. وعدّ كلّ ملتزم بمنظومة المعرفة الميتافيزيقيّة في المجال الفلسفيّ، أو بنظام تحصيل المعارف الدّينيّة السّلفيّة في المجال الإسلاميّ، أهلًا للتّكشّف على حقائق الأمور الغائبة عن غيره ممّن لا ينتمون إلى منظومته المعرفيّة الضّيّقة. وتبعًا لذلك ارتبط فهم الحقيقة بمجموع المقولات المجرّدة من قبيل المطلق والأبديّ والمكتمل. وهذا الفهم كان صادرًا عن تصوّر قيميّ - قبليّ للحقيقة ذاتها، يخوّل الإنسان بما هو الموجود القادر على الكشف عن حقيقة الأشياء أن يفرض هيمنته على الوجود، بجعله تابعًا لسلطته المعرفيّة ولمنظومته القيميّة المخصوصة التي تحيل كلّ موجود عينيّ إلى نموذج قيميّ مفارق.

إنّ ردّ مفهوم الحقيقة إلى المطلق الميتافيزيقيّ أو الإلهيّ الدّينيّ يفضي إلى ردّ المتعدّد إلى الواحد إقصاء لكلّ اختلاف. ذلك أنّ ارتباط ماهيّة الحقيقة بشرط تطابق الفكر مع صورة الشّيء المثلى قد أوقع في وهم اختزاله في تصوّر واحد مفرد، يرى في ذاته الإطلاقيّة التّامّة، لكونه انعكاسًا لحضور عالم الجوهر والمثل على عالم العرض والمادّة. حينئذ لم يعد لمفهوم الحقيقة من معنى إلاّ بما هو موغل في التّجريد والصّوريّة.

كما ينبّه هذا الفهم المخصوص إلى أنّ القول بإطلاق الحقيقة يقف على طرف نقيض من افتراض نسبيّتها ومحدوديّة تحصيلها أو استحالة امتلاكها. فدلالة حقيقة الشّيء دائمًا على توافق المعطى مع المعقول يجعل من فعل التّعقّل سابقًا حتّى لماهية الشّيء في ذاته، لكونه صادرًا عن ماهية قبليّة للحقيقة يتصوّر في ضوئها ماهيّة الأشياء الأصليّة. نتيجة لذلك تبقى الحقيقة حكرًا على من اكتسب طرائق الوصول إليها وبلوغها ومن تكشّف على إمكانات إنتاجها الباطنة(2).

وطالما اتّخذت الحقيقة هذا البعد المفارق، فإنّ سلطتها تتجاوز الإنسان في ذاته.

---

(1) La définition métaphysique "consiste précisément à dire que la vérité est la conformité ou l'adéquation de la pensée et des choses", Juan A. Nicolàs, l'homme et la vérité, traduit par Philibert Secretan, p 24.

(2) لقد "كان التّقليد الفلسفيّ المدرسيّ قد دأب على ادّعاء تملّك الحقيقة واكتشافها، وعيّن لذلك طرقًا ومناهج وأقام خطوط فصل بينها وما يشكّل نقيضها من "وهم" و"ظلال خادعة""، السيّد ولد أباه، التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 53.



ذلك أنّ القول بإطلاقيّتها يتقابل مع القول بمحدوديّة الإنسان. فهذه الحقيقة التي "تعدّ في نظر الميتافيزيقا خالدة وأبديّة (...) لا يمكن أن تُبنى على زوال الكائن البشريّ وهشاشته"[1]. لأجل ذلك تُضفى على ماهيّتها كلّ معاني المفارقة والسّموّ والتّعالي. وهي خاصيّة مائزة تنضاف إلى خاصّيّة الإطلاق والشّمول.

ومن دلالات التّعالي أن تنتفي صلة متصوّر الحقيقة بواقع الإنسان المعيش، وتصير جماعًا لمقولات مفارقة، لا تتغيّر بتغيّر ظروفه، ولا تتأثّر بأيّ منها، وكذا لا تؤثّر فيها.

إنّ الاعتقاد إذًا بوجود حقيقة مكتملة وبوجوب اضطلاع فلاسفة الميتافيزيقا بتحصيل الحقائق المثاليّة المجرّدة، أو كذلك بضرورة تمكّن سدنة الوحي من الإحاطة بخفايا العلوم الإلهيّة والحقائق الغيبيّة موقع في إحراج معرفيّ كبير. إنّ الحقيقة في ظلّ هذا التّمثّل تصير انتفاء لحريّة الفهم وانفتاحه على دلالات متغيّرة، لإرساء مبدأ السّكون والثّبات في المقابل[2].

2-0 - **في خاصّيّتي السّكون والثّبات:**

ما من نتيجة لادّعاء إطلاقيّة الحقيقة وتعاليها إلاّ عدّها ثابتة رغم تغيّر فكر الإنسان، وساكنة رغم حركته عبر التّاريخ. فمن شأن المطلق المتعالي أن يخرج عن نطاق حركة المكان والزّمان ليستقرّ على طرح ثابت يأبى التّحوّل من دلالة إلى أخرى بتحوّل الحيثيّات المنتجة للمعنى. ولمّا كان المتعالي ثابتًا ومرتبطًا بانشطار الفكر وانبنائه على ثنائيّات ماهويّة متضادّة من قبيل الجوهر والعرض، أو الإيجاب والنّفي، أو الحقّ والباطل، أو المشروع واللاّمشروع، فإنّه نابع من جهاز مفاهيميّ مقرّ بنفاذ مقولة الحقيقة من عالم الحسّ المتجدّد في تركيبته إلى عالم الأقانيم المستقرّة أبدًا. هذا الاعتقاد الذي استقرّ في أذهان الأوصياء على المعرفة الإنسانيّة جعلهم "يكرّسون الإيمان بالمعرفة المطلقة من أجل (...) وحدة الفضيلة والسّعادة"[3] الأبديّة، من دون وعي بأنّ ادّعاء الاستحواذ على الحقيقة يجعلهم يمهّدون لأفولها وانقطاع صداها، بحصرها في مسار النّسق الرّمزيّ المنمذج، وبإضفاء طابع صوريّ مجرّد عليها، يفرغها من معطيات الواقع ويعزلها عنه بشكل يجعلها لا تدلّ عليه في ذاته إنّما تدلّ على بعد افتراضيّ نظريّ ينشؤه في شكل صوريّ موهوم.

---

(1) هايدغر: نداء الحقيقة، ص 268.

(2) تتأكّد بهذا المعنى "ضرورة إعادة النّظر في التّصوّر الوضعيّ القائم على وهم "التّطابق" بين العلم والوجود أو ا لنقيقة والتّجريب، وبالتّالي تكريس فهم سكونيّ "ميتافيزيقيّ" للعلم"، السّيّد ولد أباه: التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو، ص 43.

(3) المرجع السابق، ص 54.



إنّ العالم في ضوء هذا الطّرح يصير مختزلًا في جملة من المبادئ الإيتيقيّة والأنطولوجيّة التي أفرزتها منظومة فكر مخصوصة تقدّم وجهة نظرها لا على أنّها إمكان فهم إنّما على أنّها الحقّ بعينه. هذا التّصوّر هو ما جعل البعض يعتبر هذا الطّرح المتعسّف لماهية الحقيقة خير دليل على نقض إرادة المعرفة بإرادة السّلطة والقوّة، وعلى إنتاج "وهم المعرفة" بدل السّعي المتواصل إليها. فالاطمئنان إلى قبول خاصيّة الثّبات في تعريف الحقيقة جعلها مفرغة من الحياة وخالية من كلّ قوّة إيجابيّة، لكونها حصيلة مصادرات دغمائيّة لم تصدر عن غاية البحث عمّا يتحدّد للكائن من كينونة وفق طبيعته، إنّما عيّنت بشكل قبليّ ما يجب أن يكونه.

هذا التّمثّل القيميّ القبْليّ للحقيقة أبطل كلّ فعاليّة تاريخيّة لها في سياق الإنتاجات المعرفيّة المكرّسة لهذا المفهوم. فلم يكن التّعريف الميتافيزيقيّ القديم ولا الإسلاميّ السّلفيّ للحقيقة إذًا قائمًا على وضعيّة استكشافيّة إجرائيّة، تكفل للمنضوي تحت هاتين المنظومتين التّعامل مع الأشياء في ذاتها للكشف عن مكنوناتها ودلالاتها الأصيلة، إنّما كان المحرّك الأوّل لكلّ من التّصوّرين مفهومًا قبليًّا ساكنًا، يربط حقيقة الأشياء بمتصوّر الحقّ المطلق الرّاسخ والأبديّ. ويجعل من أفقها غيبيًّا متعاليًا لا أفقًا إنسانيًّا متحوّلًا بتحوّل مسلّمات التّجربة الفكريّة الإجرائيّة وغائيّاتها ومتأثّرًا بفعل حركتها الموجّهة للمعنى في تاريخ المعرفة البشريّة.

إنّ نقل مقولة الحقيقة من أفق الغيب الميتافيزيقيّ إلى أفق الفعل الإنسانيّ التّاريخيّ المتطوّر يمثّل عمق الطّرح الكلاميّ الجديد، ويفتح على آفاق مغايرة في قراءة المفهوم وفي تصوّراتنا عنه.

2 - الحقيقة في نظريّة القبض والبسط الكلاميّة: من المطلق إلى الممكن:

قامت نظريّة سروش "القبض والبسط في الشّريعة" على استشكال مفهوم الحقيقة الدّينيّة بشكل ضمنيّ، متقوّم أساسًا باستبدال التّطلّع إلى عالم الماوراء بالتّجذّر في عالم الهنا الموجود والحاضر، معتبرًا أنّ الحقيقة في بعدها المطلق السّاكن لا مكان لها في واقع المعرفة المتغيّر والمتطوّر دائمًا. ولمّا كان التّصوّر الإسلاميّ التّقليديّ لمفهوم الحقيقة قائمًا على الزّعم بمفارقته لعالم الشّهادة، لصدوره عن عالم الحقّ الغيبيّ، فإنّ التّصوّر الذي تسعى نظريّة القبض والبسط إلى تكريسه يقوم على تقويض هذا الفهم بفهم بديل، لا يقرّ لأيّ كان بتوهّم بلوغ المعنى الحقّ، ولا بادّعاء تحصيل حقائق الغيب الخفيّة، كما لا يعترف بحقيقة مطلقة ولا متعالية عن تاريخ الإنسان الذي يتشكّل على



نحو مختلف باستمرار.

1-2 - في استشكال مفهوم الحقيقة الدّينيّة:

1-2-1 - وهم التّطابق:

إنّ المصادرة الرّئيسة التي يتأسّس عليها تمثّل سروش لماهيّة الحقيقة الدّينيّة هي أنّه لا علاقة لنا مطلقًا بحقيقة الشّريعة الإلهيّة، وأنّ ما يعدّ معارف شرعيّة وحقائق دينيّة ليس إلاّ فعلًا بشريًّا، تحكمه قوانين التّغيّر والتّجدّد، وتحكمه من ثمّ ثنائيّة القبض والبسط في المعرفة. يقول سروش: "إنّ المعرفة الدّينيّة جهد إنسانيّ لفهم الشّريعة، مضبوط ومنهجيّ وجمعيّ ومتحرّك، ودين كلّ واحد هو عين فهمه للشّريعة. أمّا الشّريعة الخالصة فلا وجود لها إلاّ لدى الشّارع عزّ وجلّ"[1]. فما يتهيّأ لمتأوّلي الشّريعة من رجال الدّين أو غيرهم ممّن ينطقون باسم الوحي، وما يعتبرونه حقائق الشّريعة الإسلاميّة ونواتها الدّلاليّة الأصليّة لا يعدو أن يكون فهمًا من بين الأفهام المتعدّدة، وليس له أن يضفي على نفسه قداسة مزعومة. ولئن تحدّث بعضهم عن الإسلام وحقيقته فلا يعني ذلك أنّه المعنيّ الأوّل أو المؤهّل الوحيد للحديث عنه أو تمثيله. إنّما لا يسعنا إلاّ أن نعتبر الإسلام - كما يرى سروش - سلسلة من تأويلات الإسلام. وليس للتّأويل أن يتلبّس بأصل المعنى الإلهيّ، ولا أن يزعم تملّكه لحقيقة النّصّ الخالدة، فليس في الإمكان أن يكون "فهم النّاس للشّريعة (...) قدسيًّا وكاملًا وواحدًا"[2]، لأنّ فهم الشّريعة ليس عين الشّريعة.

ومن استتباعات ادّعاء التّطابق أيضًا انتفاء حريّة القراءة، والتّقيّد بفهم أحاديّ يختزل المعنى الإلهيّ في تصوّر ضيّق عنه، ما يفضي إلى تضييق أفق الرّؤية الدّينيّة وتجميده بدحض مبدأ التّغيّر، وإرساء القول بالثّبات والاستقرار على ما اعتُبر حقائق في معارف الأوّلين، بشكل لا يكرّس سلطة الماضي على الحاضر وجمود حركة الحاضر نحو المستقبل. فكأنّ مستقبل الإسلام "لا يزال وراءه"[3]، ولذلك "لم يجرؤ بعد على النّظر أمامه بلا شروط"[4]. لقد انطلق صاحب نظريّة القبض والبسط إذًا من إحراج التّصوّر التّقليديّ القائم على وهم التّطابق بين الدّين والمعرفة الدينيّة، وبين الحقيقة الإلهيّة والتّمثّل البشريّ لها، واعتبر من وراء ذلك أنّ الإحراج كامن تحديدًا في تأسيس مختلف العلوم الإسلاميّة على هذه المغالطة ذات البعدين المعرفيّ والوجوديّ على وجه التّعيين.

---

(1) سروش: القبض والبسط في الشّريعة، ص 30.

(2) المرجع السابق، ص 31.

(3) فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطوريّة، ص 105.

(4) المرجع السابق نفسه.



2-1-2 - المغالطة المعرفيّة والوجوديّة:

- **المستوى المعرفيّ:**

تتجلّى المغالطة بهذا المستوى في أكثر من مظهر. من ذلك وقوع الطّرح السّلفيّ في خطأ الخلط بين المعرفة في "مقام الوجوب" والمعرفة في "مقام التّحقّق"، وإذا كانت الأولى معرفة "كاملة وخالصة وصادقة"[1] وهو ما ينبغي أن تكون عليه في مقام الوجوب النّظريّ، فإنّ المعرفة في المقام الثّاني "هي ما أنتجه العلماء وأعلنوا عنه، وهي موضوع التّعلّم والتّعليم وهي ناقصة حتمًا وكثيرة الأخطاء"[2]. إنّ عيب الطّرح الإسلاميّ التّقليديّ إذًا متمثّل في رفع المعرفة الدّينيّة من مقام المتحقّق إلى مقام الوجوب، حيث تتجرّد من كلّ ما يشوبها من نقائص وعثرات. وهذا الخلط ينجرّ عنه قصور في إدراك درجات المعرفة المتفرّعة إلى قبليّة أولى وبعديّة ثانية[3]. وهو ما ينعكس سلبًا على الرّؤية الإبيستيميّة لعلماء الملّة، ويتجلّى واضحًا في استنادهم إلى جملة من الأحكام المعياريّة القيميّة، من ذلك ثنائيّة الحقّ والباطل، أو الأصليّ والفرعيّ أو الشّرعيّ واللاّشرعيّ... وغير خفيّ ما يشوب هذه الأحكام من انفعاليّة تحيد بأصحابها عن الموضوعيّة العلميّة المنشودة.

ينبّه سروش أيضًا إلى أنّ مشكلة فهم الحقيقة الدّينيّة في المرجعيّة الإسلاميّة السّلفيّة أفضت إلى تجميد حركة هذه المعرفة، بإعادتها إلى نموذج علميّ سابق يستدعي سلطة السّلف الماضية، ليكرّسها في لحظة حاضرة تختلف كلّ الاختلاف عن سابقتها وتتمايز عنها بشكل بالغ.

إنّ هذا التشبّث بالصّيغة العلميّة السّالفة ناجم عن حكم قبليّ مفاده ترفّع العلم الإسلاميّ الشّرعيّ القديم عن سائر العلوم البشريّة الأخرى، قديمها وحديثها. وهو ما يفضي إلى قطع الصّلة بين المعارف، وإلى تعطيل شرط حواريّتها، بحجّة اعتبار علوم الشّرع ناطقة بخبر السّماء، وعدّها من ثمّ ذات منشأ قداسيّ علويّ مفارق لعالم المخلوقات السّفليّة. وممّا دفع إلى ثبوتيّة الاعتماد على المتون الدّينيّة الموروثة ورفض تجديد فهمها. وقد أصبح بيّنًا نتيجة لذلك انقلاب المعرفة إلى ضرب أصيل من العبادة فاستوجبت الطّاعة، وصار التّعبّد الأصليّ تطبيقًا لمعرفة أهل الذكّر، وتوسيطًا لها في علاقة المؤمن بربّه.

---

(1) سروش: القبض والبسط، ص29.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق، ص21، 22.



لقد قرّ في الطّرح الإسلاميّ السّلفيّ الاعتقاد بامتلاك أهل العلم الدّينيّ لأفق المعنى الأصليّ للحقيقة الإلهيّة المبثوثة في النّصّ الإسلاميّ، فكان من نتائج ذلك أن أوقع هذا الزّعم المعرفيّ في زعم وجوديّ دعامته فلسفة الملّة التي استقرّت على أساس تصوّر ماهويّ مخصوص للجماعة المسلمة في مواجهة مقامات وجوديّة مخالفة إلى حدّ التّضادّ والتّنافر.

- المستوى الوجوديّ:

يكمن الإشكال في حصر الحقيقة في أفق الملّة، واستحداث هويّة النّحن الجمعيّة، بوصفها المقام الأنطولوجيّ الوحيد الذي يؤسّس لكينونة الجماعة تحت ميتافيزيقا الحقيقة الواحدة والكلّيّة. بذلك تصير الحقيقة موضوع سيادة وهيمنة، إذ تستحيل سندًا للتّشريع الرّوحيّ للجماعة المسلمة، بحيث يصبح الخروج عنها خروجًا عن مقام الإيمان نفسه. ويعتبر تبنّي غيرها من القراءات انزياحًا عن المرجع اللاّهوتيّ الأصليّ، ما ينتج وضعًا صداميًّا مع الآخر المخالف، يقضي ضرورةً بإخراجه عن مقام الهويّة الدّينيّة الجمعيّة.

إنّ تنزيل مقولة الحقيقة ضمن هذا الوهم الأنطولوجيّ كشف عن زيف أفق الذّات المتعالمة، التي تعتبر في شرط التّعالي على المخالف حجّة صادقة على تعالي حقيقتها عن كلّ بطلان. "فالأفهام يكمّل بعضها البعض الآخر، من دون أن تسعى بالضّرورة إلى النّفي"[1]. إلّا انّ الحقيقة من وجهة نظر إسلاميّة سلفيّة هي إقصائيّة بشكل فاضح، لكونها حكرًا على نخبة من علماء الأمّة، بفضلهم تتكوّن للنّحن هويّتها الجامعة، وتتشكّل نواتها الصّلبة، بفعل انتماء الذّوات وانشدادهم إليها، أمّا الذّوات النّافية لهذا الزّعم فهي مقصاة من فضاء الجماعة المؤمنة، وغريبة عن هويّتها الأصيلة، وعن كليّتها الأنطولوجيّة. ينتج عن فضح جملة هذه المغالطات بأبعادها المعرفيّة الإيبستيمولوجيّة والوجوديّة السّعي إلى تقديم البديل المعرفيّ، الذي به تتقوّم رؤية الحقيقة، وتخضع جملة الآراء حولها إلى المراجعة النّقديّة، المبيّنة عن أوجه الخلل، وعن آفاق التّجاوز.

2-2 - شرط النّسبيّة في نظريّة القبض والبسط:

نباشر نظرنا في هذه المسألة بسؤالين:

ما مبرّرات القول بشرط النّسبيّة وما استتباعاته؟

هل يطال هذا الشّرط الحقيقة في كلّ مستوياتها، أم إنّه موصول فقط ببعد من أبعادها أو على حدّ تعبير الكاتب بطبقة من طبقاتها المتعدّدة[2]؟

---

(1) المرجع السابق، ص 76.

(2) "الحقيقة بعيدة المنال ومتعدّدة الطّبقات"، سروش، القبض والبسط، ص 77.



أسّس سروش نظرته إلى الحقيقة على مصادرة مركزيّة تحكم تاريخ العلوم برمّته، وهي القائلة بانتفاء الحقائق الثّابتة أمام حركة القطيعة الإيبستيمولوجيّة الدّائمة التي تشهد على تطوّر العلوم البشرّية باطّراد. هذه القطائع تمثّل منعرجات حاسمة في تركيبات العلوم على اختلافها، وينتج عنها بالضّرورة تكوّن أجهزة مفهوميّة جديدة كلّما كانت النّقلة حاسمة وجذريّة.

إنّ حركة نموّ العلم وتبدّل أنساقه بعد تحوّلات ثورويّة قد تحكم بناه الباطنيّة المؤسّسة تنعكس بشكل بارز على مقولة الحقيقة، فتجعل من المفهوم حركيًّا متغيّرًا، متأثّرًا بحركة تاريخ العلوم المستمرّة، ومواكبًا لانقلاب ما كان يعدّ حقائق علميّة إلى عثرات وتهيّؤات لا غير. واستنادًا إلى هذا القانون الذي يحكم جميع المعارف البشريّة، يعتبر سروش أنّ المعرفة الدّينيّة، وهي أحد هذه العلوم الإنسانيّة، ينبغي أن ينطبق عليها هذا المبدأ الدّيناميكيّ، بشكل ينعكس كذلك على تشكيل تصوّرات مغايرة عن ماهيّة "الحقيقة" بإجمال. فما من "حقيقة" إلاّ وهي متغيّرة - متحوّلة زمانيًّا، ونسبيّة آنيًّا. هذا الفهم يقوم على طرف نقيض مع المفهوم الميتافيزيقيّ والسّلفيّ الذي يعلي الحقيقة على حركة التّاريخ الفعليّة.

إنّ العلم إذًا "ليس سلسلة من الاكتشافات المتّصلة الحلقات، يمهّد بعضها للآخر، ولا هو نموّ نسق من الحقائق اليقينيّة"[1]، إنّما يحكمه واقع من العوائق والقطائع والجدل أو هو ما اصطلح عليه سروش بـ"الواقعيّة المعقّدة"، دليلًا على شرط النّسبيّة المعرفيّة.

1-2-2 - الواقعيّة المعقّدة:

ليس من اليسير أن ينتظم في ذهن الإنسان تصوّر عن الواقع متناسق وثابت ومنسجم مع ذاته، وأن يتوهّم أنّ معرفته به هي عين الحقيقة. ذلك أنّ "تجربة تاريخ المعرفة المديدة أقنعت العلماء أنّ الواقعيّة - مهما كان السّعي وراءها حثيثًا- عصيّة على الإدراك ومعقّدة"[2].

والتّعقيد بهذا المعنى متوازٍ مع التّركيب. فالواقع الذي يمثّل موضوع البحث العلميّ ومداره الرّئيس مركّب الأبعاد ومتغيّر باستمرار، بشكل لا يتيح لمن يسعى إلى فكّ تركيبته وفهمها آنيًّا أن يستقرّ على نتائجه بتحوّل باطن في هذه التّركيبة. فشأن الحركة التي تحكم الواقع أنّها تجعل من تجميد النّظر إليه ضربًا من الزّيف والاستلاب والتّعسّف. وكذا المعرفة الدّينيّة فـ"طالما أنّ هذه المعارف البشريّة جارية ومتحرّكة،

---

(1) السّيّد ولد أباه: التّاريخ والحقيقة، ص 46.

(2) سروش: القبض والبسط، ص 28.



فالمعرفة الدّينيّة انسجامًا مع نفسها، يجب أن تكون معدّة للسّيلان"[1] تلاؤمًا مع واقعها المركّب. فمن اللاّمعقول أن يقاس واقع راهن تحكمه الحركة في كلّ أوانٍ وتغيّره الظّروف الحافّة بشكل دائم، أن يحال على مرجع واقعيّ ماضٍ، يتجمّد في فضائه أفقه الحاضر، ليستعيد تكراريًّا تجربته المنقضية والمنقطعة عن الحركة الحاليّة.

حينئذ فما يكون في حالة حركة، إنّما يأبى الجمود والسّكون، وما كان شأنه التّعقيد والتّركيب ينأى عن كلّ تبسيط وتيسير. هذا الأساس المعرفيّ الذي بنى عليه صاحب النّظريّة فهمه للواقع يؤكّد القول بنسبيّة الحقائق العلميّة على اختلاف فروع المعرفة المنتمية إليها، بما في ذلك نسبيّة المعرفة الدّينيّة[2] التي تعدّ نتيجة حتميّة لعلاقة مباشرة بالواقع يحرّكها السّعي إلى إدراكه في ذاته. وقد يصحّ لدينا القول انطلاقًا من ذلك إنّ سروش يؤسّس ضربًا من التّأويل الفينومينولوجيّ للواقعيّة المركّبة، يكفل لكلّ طالب معرفة أن يواجه الواقع بما هو عليه من حركة وتقلّب، ليكون تصوّره عن الحقيقة من جنس ما يكون عليه الواقع فعليًّا. فإذا كان مركّبًا، متحوّلًا، فإنّ الحقيقة لا تخرج عن أن تكون كذلك.

إنّ دعوة سروش إذًا متمثّلة في استئناف العلاقة بالواقع في ظلّ الواقع ذاته، لا في ظلّ الكليّات الكبرى والأحكام الجاهزة. ومن المفيد التّنبيه إلى أنّ الحديث عن الواقع إنّما يشمل بعدي الوجود الإنسانيّ من زمان ومكان، وبيان ذلك أنّ قلب مفهوم الحقيقة في ضوء شرط النّسبيّة، إنّما يتقوّم بفينومينولوجيا المكان والزّمان، سعيًا إلى تأصيل تأويليّ للنّصّ الدّينيّ في سياق واقعه الرّاهن.

يُضاف إلى ذلك وعي الكاتب بأنّ ما يمثّل حقيقة الواقع في ذهن الواحد منّا قد لا يكون كذلك عند غيرنا، حتّى إن كان المعطى ذاته. تبعًا لذلك، فإنّ فينومينولوجيا الفهم لا تتقوّم إلاّ "بما هي تقدير أنطولوجيّ للاختلاف قبل كلّ شيء"[3].

إنّ النّشاط التّأويليّ الذي ينبغي أن يضطلع به كلّ باحث إنّما هو إعادة تشكيل بنية الواقع، بما هو عليه من "نسبيّات حادثة عن أوضاع زمانيّة وتاريخيّة غير معنيّة بأيّ مقياس مطلق للحقيقة"[4]. وأن يعتبر تشكيله ذاك للوقائع إمكانًا قد تلتقي فيه الأنا مع الآخر، وقد تختلف معه على أرضيّة مثمرة للمعنى المختلف. ويكتسب هذا

---

(1) المرجع السابق، ص 144.

(2) "من الضّروريّ هنا الانتباه إلى أنّ الكلام في هذا البحث يدور على نسبيّة فهم الدّين"، سروش، المرجع السابق، ص 73.

(3) فتحي انقزّو: هوسّرل والتّأويليّة، ضمن: حوليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة، عدد 1، ص 103.

(4) المرجع السابق، ص106.



المشروع الفينومينولوجيّ في تمثّل الواقعيّة المعقّدة وجاهته، من حيث هو "أفق لا نهائيّ لتجريب المعنى وتحصيله وتنسيقه"[1] في ظلّ ما يحلّ بتركيبة الواقع من تقلّبات وتغيّرات، تنعكس ضرورة على الإنسان وتمثّلاته، بجعله حَدَثيًّا تتنزّل تجربته في العالم الحيّ، لا بوصفه ماهية جامدة جمود الكلّيّات المفهوميّة المفارقة.

إنّ المعرفة في ارتباطها بالتّجربة الوقائعيّة لا تكون إلاّ تطبيقيّة، لأجل ذلك يتعيّن أن تكون محيّنة وعصريّة، لتتمكّن من الإجابة عن أسئلة راهنة وليدة ظرفها ولحظتها، ولا تكون صادرة عن سياق ثقافيّ سابق أو مسقط. ومن استتباعات الدّعوة إلى التّجذّر في واقع الظّاهرة أن يتغيّر القول في الحقيقة، كي لا تعدّ "تطابقًا بين الفكرة ومرجعها، أو كشفًا نهائيًّا عن نظام الواقع. إنّها حقيقة تخضع بالضّرورة للتّاريخ والنّسبيّة، وتظلّ محدودة بمجال صلوحيّتها"[2].

تمثّل حركة الواقعيّة المعقّدة في تصوّر سروش مولّدًا أساسيًّا للسّؤال الدّينيّ، وتدفع نحو التّفاعل الحركيّ بين المعارف، سعيًا إلى استحداث أفق تأويليّ مشترك، تتكثّر فيه التّجارب فيتكثّر فيه المعنى.

2-2-2 - **التّفاعل المعرفيّ الحركيّ:**

هذا المبدأ الذي ينتظم تاريخ كلّ معرفة بشريّة يرتبط بوجه من الوجوه بشرط نسبيّة الحقيقة. وبيان ذلك أنّه ما من اختصاص معرفيّ بشريّ إلاّ وينهل من اختصاصات أخرى وإن بدت بعيدة الصّلة به. بذلك يتحقّق للفهم شرط حركيّته وحواريّته مع غيره من الأفهام. وهذا الإقرار مندرج ضمن مبدأ تأويليّ جذريّ، قوامه نقلة مطّردة من الكلّ إلى الجزء ومن الجزء إلى الكلّ في الدّائرة الهرمنيوطيقيّة.

ففهم الشّريعة على سبيل المثال فرع من فروع المعرفة الإنسانيّة، أي هو جزء من كلّ يتأثّر به ويؤثّر فيه. وهذا الفهم المخصوص الذي يتبنيه طالب المعرفة يمثّل جزءًا من كلّ هو نظام هذه المعرفة بإجمال. فالدّائرة التّأويليّة بهذا المعنى إذًا ذات مستويات متراتبة، تهمّ تركيبة العلم الدّاخليّة في مستوى، وتهمّ في مستوى آخر صلته الخارجيّة بسائر المعارف الأخرى التي تنعكس حركتها على حركته فتسهم في تشكيل نظامه وتوجيه غائيّاته. وبناء على ذلك ليس بالإمكان عدّ أيّ نتيجة من نتائج العلم حقيقة كاملة منتهية، لتضارب هذا القول مع طبيعة حركة المعرفة ذاتها. فعوض أن نبشّر بتحصيل حقيقة الشّيء، ينبغي الانطلاق من مصادرة مخالفة تقرّ بنسبيّة الحقيقة ومرونة

---

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) السّيّد ولد أباه: التّاريخ والحقيقة، ص 47.



الفهم من ثمّ. حينئذ فقط تتحقّق النّقلة في متصوّر الحقيقة من أفق الحسم والإطلاق إلى أفق من التجربة منفتح على الإمكان.

2-3 - ماهية الحقيقة من الدّيمومة إلى الصّيرورة:

إذا كان التّعريف التّقليديّ للحقيقة متأسّسًا على ضرب من الثّبات والدّيمومة، فإنّ مشروع التّأويليّة الحديثة التي تتنزّل ضمنها ماهية الحقيقة في نظريّة القبض والبسط، يراهن على نقل هذا المفهوم من الدّيمومة إلى الصّيرورة، ومن انغلاق المصادرات الجاهزة إلى انفتاح التّجربة على أفق من الحريّة. وإذا كانت الحريّة بتعريف الفلسفة التّأويليّة الحديثة "هي ترك الموجود يوجد"(1) كما يقول هايدغر، فإنّ الحقيقة التي يشرّع لها طرح سروش ينبغي لها أن تكون فينومينولوجيّة أساسًا. بذلك تتحرّر من الأغلفة النّظريّة المخادعة، وتمكّن من تأويليّة للأصالة، تكون فيها علاقة المعرفة بالظّاهرة علاقة مباشرة، قائمة على التّكشّف والانفتاح على الموجود، وهو في حال الحركة وفي وضع التّحوّل. إنّ الحقيقة إذا نظر إليها من منظور الحريّة صارت إمكانًا من إمكانات الفهم، ومسارًا من مساراته الدّالّة على المعنى المتحرّر من قيود النّهايات المحسومة.

2-4 - ملاحظات تقويميّة:

لقد قام موقف عبد الكريم سروش من ماهية الحقيقة على نقد جذريّ للمعقوليّة المنتجة لخصائص الإطلاق والشّموليّة فيها. ودعا في المقابل إلى انفتاح المفهوم على أفق الإمكان، وعدّ الحقيقة الدّينيّة نتاجًا بشريًّا خاضعًا لكلّ شروط التّحوّل المعرفيّ التّاريخيّ، بشكل لم يعد يسمح بالحديث عن "حقيقة"، إنّما عن "فهم" أو عن "مقام تأويليّ". إلاّ أنّ طرحه ظلّ محكومًا بنقائص عدّة حالت دون بلوغ مشروعه في استحداث قراءة جديدة لماهية الحقيقة منتهاة. نرصد من بين هذه الإشكاليات ثلاثًا:

1) لقد ابتنى صاحب نظريّة القبض والبسط مرجعيّته من فضاءات معرفيّة مختلفة، أخذ من بعضها بطرف. فكان النّصّ تبعًا لذلك مزيجًا من المرجعيّة الإيبستيمولوجيّة المستوجبة لمقوّمات الموضوعيّة والصّرامة العلميّة، ومن المرجعيّة التّأويليّة التي تحلّ محلّ الموضوعيّة الفهمَ الذّاتيّ المنفتح على الاختلاف، بوصفه مقامًا أنطولوجيًّا أصيلًا يؤسّس للذّات فهمًا محتملًا، ويجعل من مقام مساءلتها للوجود تحرّرًا متجدّدًا لأفق المعنى. وليس الإشكال كامنًا في تعدّد المرجعيّات السّاندة، إنّما في بعض التّضارب النّاجم عن الجمع بينها أحيانًا، على ما فيهما من خلاف في بعض زوايا النّظر.

---

(1) هايدغر: نداء الحقيقة، ص 220.



2) لم يصل سروش باشتراط مقولة الحقيقة إلى نتائج كبرى تقلب مجموع اليقينيّات الثابتة. إنّما حدّ من هذا الشّرط ليجعله مقصورًا فقط على نتائج من يدّعون إطلاقًا في حقائقهم. فالقول بنسبيّة الفهم الدّينيّ لا يعني أنّ الحقيقة نسبيّة في نظريّته، ليتأكّد لدينا الإقرار مرّة أخرى بأنّ نموذج الحقيقة المثاليّة لم يغب عن تمثّله، وإن انفتح على إشكاليّات متعمّقة في مساءلة المفهوم.

3) إنّ سروش لم يتخلّ عن حلم علماء الملّة الذين فنّد آراءهم في ابتناء أفق "النّحن" الإسلاميّة، على أساس امتلاك الحقائق الإلهيّة والاستئثار بها. إلاّ أنّه تعدّى الطّبقة الأولى من الحقيقة تلك التي اتّسعت لجهودهم، إلى طبقات أخرى ضاقت عنهم وليست بمتكشّفة إلاّ لخاصّة الخاصّة.

فالحقيقة إذًا وإن خضعت لتقويم جدّيّ فإنّها لا تزال تمثّل مركز استقطاب النّشاط الكلاميّ الجديد في تقدير الكاتب. فلقد أبقى ضمنيًّا على وجه آخر خفيّ من الحقيقة الدّينيّة، أسكنه عالم الغيب وجعله غاية الباحث القصوى. إذ الغاية على حدّ تعبيره "هي الوصول إلى الحقيقة، والحقيقة بعيدة المنال ومتعدّدة الطّبقات"[1]. فالواضح إذًا أنّه لم يستبدل رهان الحقيقة برهان الفهم - وهو المطمح الهرمنيوطيقيّ الحديث -، إنّما احتفظ بأفق ثقافيّ ثابت ودفين، لا يرى من ضرورة للمعرفة إلاّ بما تنسبه لنفسها من حقائق. وهو بذلك في تقديرنا لم يبلغ عمق الاستشكال التّأويليّ لماهية الحقيقة، الذي يستوجب الكفّ عن عدّها مقياسًا ثابتًا في تعيين هويّة الإنسان الإيبستيمولوجيّة والأنطولوجيّة.

فهل من ضرورة لادّعاء حقيقة بها فقط يكون الإنسان إنسانًا؟ أليس من الأجدر بنا أن نحوّل وجهة البحث من الحقيقة التي يتساءل عنها الإنسان إلى الإنسان المتسائل عن الحقيقة؟

خاتمة

إنّ الحقيقة في نظرنا ختامًا ليست مفهوما منجزًا أو مكتملًا، ولا هي يقين إجابة بعد حيرة السّؤال، إنّما هي تجربة مشكلة مستمرّة باستمرار حركة الإنسان في التّاريخ، ومتواصلة بتواصل سؤاله عن ذاته وحيرته إزاء ماهيته. ولئن كنّا طلاّب حقيقة فلا ينبغي لنا بتاتًا أن ندّعي أنّنا مالكوها. يلتقي قولنا هذا مع ما ختم به غادامير مؤلّفه "الحقيقة والمنهج": "سيكون تأويليًّا بائسًا ذاك الذي يؤمن بأن تكون له الكلمة الأخيرة".

---

(1) سروش، نفسه، ص77.



قائمة المصادر والمراجع

1. المصدر:

- سروش؛ عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة دلال عباس، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

2. المراجع:

2. 1. باللّغة العربيّة:

- انقزّو؛ فتحي: هوسّرل والتّأويليّة، ضمن حوليّات الفينومينولوجيا والتّأويليّة، منشورات دار المعلّمين العليا ودار سحر للنّشر، المجلّد 1، ديسمبر 2006.
- بوبر؛ كارل: **منطق الكشف العلميّ**، ترجمة وتقديم ماهر عبدالقادر محمّد، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت.
- غادامير؛ هانس جورج: **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة**، ترجمة، حسن ناظم، عليّ حاكم صالح، دار أويا، ط1، 2007.
- كون؛ توماس: **بنية الثّورات العلميّة**، ترجمة جلال شوقي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 168، المجلس الوطنيّ للثّقافة والفنون والآداب، الكويت.
- المسكيني؛ فتحي: **الفيلسوف والإمبراطوريّة**، في تنوير الإنسان الأخير، المركز الثّقافي العربيّ، ط1، 2005.
- ____________، **فلسفة النّوابت**، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 1997.
- هايدغر؛ مارتن: **نداء الحقيقة**، ترجمة وتقديم عبدالغفار مكاوي، دار الثّقافة للطّباعة والنّشر، القاهرة، 1977.
- ولد أباه؛ السّيّد: **التّاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو**، الدّار العربيّة للعلوم، ط2، 2004.

2.2. باللّسان الأعجميّ:

- Ayoub Karaa, Habiba, *La théorie de la Vérité chez Husserl et_Heidegger*, centre de Publication Universitaire, Tunis, 2006.
- Ben Ahmed, Youssef, *De la Diaphorologie, la pensée de la différence_selon Martin Heidegger*, Centre de publication Universitaire.



- Benzine, Rachid, *Les nouveaux penseurs de l'Islam*, édition Albin Michel, 2008.
- Ricoeur, Paul, *Histoire et vérité*, collection ésprit, Seuil, 1955.
- Nicolas, Juan A., *L'homme et la vérité, suivi de la théorie Zubirienne de la Vérité* traduit de l'espagnol par Philibert Secretan, l'Harmattan, 2003.




مكتبة
الفكر الجديد

الهرمنيوطيقا
فلسفة عوّضت أسئلة التفكّر بأسئلة الفهم

حوار مع

د. فتحي المسكيني

حاوره: محمَّد حسين الرفاعي




مكتبة
الفكر الجديد

○ متى وكيف ولماذا بدأت الاهتمام بالهرمنيوطيقا وقضاياها؟

❑ في سنة 1986– 1987، أنجزت أوّل بحث جامعي في مسيرتي الأكاديمية، وكان تحت عنوان "مفهوم الذات وعمل السالب في فينومينولوجيا الروح لهيغل". كان غرضي أن أخرج من نمط التكوين الوضعي الذي كان مضيعة للوقت الفلسفي، نعني تكوين متخصصين "محايدين" منهجيّين في الفلسفة الأوروبّيّة الحديثة، كما تبلورت من ديكارت إلى كانط، ثمّ من أوغست كونت إلى الوضعية المنطقية والفلسفة التحليليّة، حيث كنت أعتقد بأنّ إنشاء فلسفة في "علوم حديثة" لا نملكها هو ادّعاء خطير يجدر بنا أن نتركه للأجيال القادمة. وكان هيغل هو الذي وجدت لديه أوّلًا قدرًا من الاحترام للمتفلسفة من "غير الغربيين"، وقدرًا من الاعتراف الفلسفي بأصالة "الروح" القومي أو الثقافي الذي ينتمون إليه. فأخذت أبحث عن "مكاني"، وعن مكان مصادر ذاتي العربية – الإسلامية أو الشرقية، داخل خارطة الروح المطلق الهيغلي. تلك هي اللحظة التي وضعتني على الطريق نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو تأويليّة لتجارب المعنى الخاصّة بكل ثقافة، أو عصر، أو لغة، أو دين، بدلًا من الادّعاء الفجّ بأنّ الفلاسفة هم كائنات بأجنحة كونيّة، ذوات بلا هوية، وعقول كلّية لا وطن لها. وهو ما كنّا نقرؤه في كل صفحة من كتابات ديكارت وإسبينوزا وليبنتز وكانط. مع هيغل تغيّر شيء ما في طبيعة التفلسف: بدلًا من "العقل" الذي لا هويّة له (حيث وقف كانط)، أي لا تاريخ له، علينا التفكير في وصف تجارب "الروح"، الذي يخترق كلّ عصور العالم، ويوطّد الطريق نحو انبجاس الذات الكليّة للإنسانيّة، حيث يمكن فعلًا لكل شعب أو روح قومي أن يعثر على منزلته الروحيّة الكونيّة، والتي لا يضيمه فيها أحد. بعد قراءة نيتشه ثمّ خاصة هايدغر؛ وجدت أخيرًا الطريق الملكيّة نحو الهرمنيوطيقا، أي نحو فلسفة عوّضت أسئلة "التفكّر" بأسئلة "الفهم"، ولأوّل مرة يصبح "المعنى" وليس "الحقيقة" هو رهان التفلسف الكبير.

○ من أين أتت الهرمنيوطيقا؟ والى أين هي ذاهبة؟ وللعثور عمّا تذهب الى حيث هي ذاهبة؟



□ حين نفكّر تكون اللّغة قد قالت شطرًا واسعًا من إمكان التفكير الذي نصبو إليه. وهذا يصدق جدًّا على مصطلح "الهرمنيوطيقا": إنّها متأتّية من اللّغة اليونانية في لحظتها "المنطقية" الرائعة، لحظة اكتشاف أوّل تعريف عميق واستراتيجي للإنسان بما هو إنسان: إنّه "حيوان ناطق". الهرمنيوطيقا هي حديث في النطق الإنساني بعامة. "النطق" الذي يحمل "منطقه" في بنيته. وهكذا ينكشف لنا هيكل الهرمنيوطيقا، بما هي تعبير عمّا تتضمّنه لغة قوم من حيث ينطقون بها: إنّها منطقُ نطقهم بما هم بشر. ولذلك هي ليست مجرّد "تأويل" لما هو "غير مفهوم"، بل هي اشتغال على النطق البشري؛ كيف يقول نفسه، وفقًا لمنطق لغةِ قومٍ بعينهم. ومن لغة قومٍ بعينهم تصدر إمكانيةُ الهرمنيوطيقا، ومن ثمّ علينا أن نقرّ بأنّ كلّ لغة تحتمل هرمنيوطيقا معيّنة، على أهلها أن يستخرجوها أو يفكّروا بها. الهرمنيوطيقا حركة تفكير تذهب نحو إمكانات الفهم المتاحة داخل تراث كبير من الأعمال "النطقيّة" الخاصّة بشعب ما، والتي نجح في الأثناء في تحويلها إلى نصوص تأسيسيّة لذاته العميقة.

أفق كل هرمنيوطيقا هو فهم الذات باعتبارها تجربة معنى أصيلة، ومساحة انتماء بدئيّة، منها يستمدّ كلّ شعب مصادر ذاته العميقة. لكنّ ما تريد كل هرمنيوطيقا أن تعثر عليه ليس شيئًا آخر سوى معنى أنفسنا؛ من حيث نحن بشر، أي معنى إنسانيّتنا. وهكذا لا معنى للفصل بين هرمنيوطيقا كونية وأخرى خاصة أو مفردة: لا تكون الهرمنيوطيقا فلسفة أصيلة في التأويل بعامة، إلاّ بقدر ما تكون قادرة على استعمال الكوني في فهم ما هو خاصّ، واستعمال الخاصّ في فهم ما هو كوني، في معنى أنفسنا.

أتت الهرمنيوطيقا من العلاقة الخطيرة بمعنى الدّين في أفق السلطة السائد في كل مرة. وهي ذاهبة إلى المشاركة الخطيرة جدًّا في طرح مسألة السلطة في كل مرة: سلطة النصّ باعتبارها في ماهيتها سلطة جميع السلطات. منبع كل مشكل تأويليّ في أي عصر هو دومًا شرعيّة المعنى الذي يمكن أن نعطيه للخطابات المقدّسة، وخاصّة في ضوء نموذج السلطة السائد وبالنظر اليه.

○ ماذا تعني الهرمنيوطيقا، في البلدان العربية، اليوم؟

□ إذا وضعنا في الاعتبار أنّنا "أمّة" لغة، وثقافة قول، وحضارة "كتاب"، فإنّه لا يمكن أن يوجد شعب أحوج منّا إلى خدمات الهرمنيوطيقا. وهي خدمات منهجيّة ونظريّة جمّة: لقد تبيّن اليوم أنّ الغرب قد تميّز عن باقي الإنسانيّة بطريقته في قراءة تاريخه الروحي، وفي إعادة تأويل ذاته العميقة؛ على نحو مكّنه من اختراع أشكال جديدة من "التذوّت" الرائع. إنّ فكرة "الأمّة" نفسها هي فكرة تأويليّة، نعني طريقة معيّنة في



رسم خارطة لغويّة وروحيّة، من خلالها يستطيع شعب ما أن يعي ذاته، وبالتالي أن ينتمي إلى ما يعتبره مصادر ذاته. الهرمنيوطيقا هي اليوم في أفق العرب والمسلمين الحاليّين بمثابة فرصة تاريخيّة وإمكانيّة ميتافيزيقيّة فائقة؛ لإعادة ترتيب علاقتنا بذاتنا العميقة، ولرسم خارطة فهم مناسبة لأنفسنا الجديدة. ومن يرفض الدخول في تجربة تأويليّة حول معنى ذاته هو كائن متخشّب، ويحكم على نفسه بالخروج من التاريخ الروحي الجديد للإنسانيّة.

للدين عمر تأويلي لا يتعدّاه. لكنّ الإنسان هو الذي بإمكانه تجديد العلاقة بالسلطة، وبالتالي بالتّأويل وبالحاجة إلى التّأويل في كل مرة. ولو فرضنا أنّ الدول هي أجهزة تأويل ضخمة، فإنّ الدين لن ينقرض أبدًا. إنّه قائم في صلب الحاجة التّأويليّة للدّولة في كل مرة. أبدًا، لن يطيع أيّ شعب كبير إلاّ بعد حصوله على وضعية تأويليّة كبيرة، مناسبة لأطماعه الأخلاقيّة، أو الميتافيزيقيّة. ثمّة غرور تأويليّ لدى كل شعب ينبغي إشباعه. ولم توجد الأديان والفنون والفلسفات والآداب إلاّ لهذا الأمر.

❍ ماذا تعني لك [عمليّة تأويل النّصوص الدّينيّة]، في بلداننا العربية؟

❐ تأويل النّصوص بعامّة، والدّينيّة خاصّة، هي مهمّة خطرة جدًّا، ولا ينبغي أن يتصدّى لها إلاّ فيلسوف، أو مفكّرٌ حرٌّ. وما وقع إلى حدّ الآن هو في الغالب حراسة منهجيّة، أو عقدية للنّصوص من طرف "أهلها"، ضدّ اعتداءات نقديّة "حديثة" أو "إستيطيقيّة" عليها، من جانب "مناوئين" لها.

علينا أن نفرّق بين المؤوّل بالمعنى الفلسفي، وبين عالم الشّرعيّات المفسّر للنّص الدّيني. ما قام به الجابري، الأخير مثلًا، من تفسير للقرآن هو قراءة تراثيّة، وليس هرمنيوطيقا. والسؤال هو: هل يستطيع المفسّر الشّرعي للنّص المقدّس أن يضيف شيئًا جذريًّا لما قام به أسلافنا؟ ثمّ: ماذا تكسب ثقافتنا العميقة من تجديد القراءات النّقديّة للنّص الدّيني (كما فعل أركون)، وكأنّه مجموعةٌ من "الأساطير" أو "الميثات" التي ينبغي أن نخضعها للنّظرة "التاريخيّة" أو "المنهجيّة" الحديثة للعلوم الإنسانيّة الأوروبية، من قبيل: اللسانيّات، أو تاريخ الأديان، أو الأنثروبولوجيا؟ وحتى لو حرّرنا أنفسنا من هيمنة النّص القرآني مثلًا، كما دعا إلى ذلك نصر حامد أبو زيد، فإنّ المهمّة الأساسيّة للهرمنيوطيقا تبقى قائمة: كيف يمكننا اليوم أن نعيد تأويل النصوص الدينية بشكل كلّي؟ نعني كجزء من تجارب المعنى الكونيّة للإنسانيّة، وليس كقضيّة نقديّة أو تحرّرية لجيل عاجز أصلًا عن التفكير الفلسفي الكوني.

ما يحتاجه الناس دومًا هو وجبة إيمانيّة مناسبة لنمط الحريّة الذي يحرّكهم نحو آمالهم التاريخيّة. الإيمان أطول عمرًا من جميع الأديان. ولذلك فالتّأويل أطول



عمرًا من أيّ عقيدة قائمة. وعلينا التنبيه إلى أنّ تأويل النّصوص الدينيّة هو مشكل اقتصادي من الطراز الرفيع: اقتصاد الرغبة في التعالي. ومن لا يوفّر لمؤمنيه الوجبة الإيمانيّة المناسبة هو يتركهم نهبًا للدعاة.

❍ ما الأرضية التي يقوم عليها المنعرج اللّغوي الذي تتكلّم عنه في "تمهيد نقد العقل التّأويلي أو فلسفة الإله الأخير".. ومن أيِّ فهمٍ للغةِ يستمد "البراديغم التّأويلي" وجوده؟

❑ ما أخذ يُشار إليه منذ ستينات القرن الماضي بعبارة "المنعرج اللّغوي" (رورتي) هو حدث منهجيّ خطير جدًّا، أخذ يتبلور منذ أواخر القرن التاسع عشر (مع نيتشه وفريغ)، وهيمن على مساحة القرن العشرين كلها تقريبًا: (من فيتغنشتاين والوضعيّة المنطقيّة إلى الفلسفة التّحليليّة، ومن التحليل النفسي وهايدغر إلى فلسفات اللّغة والتّواصل والتّفكيك، مثل آبل وهابرماس وفوكو ودرّيدا...). ويمكن القول إنّ المنعرج اللّغوي قد أخذ صيغتين متوازيتين: إحداهما، تأويليّة - تفكيكيّة، تعود في جذورها إلى الرومانسيّين الألمان، مثل شلايرماخر، وتمتدّ إلى غادامير وفوكو ودرّيدا وليوتار، مرورًا بنيتشه ودلتاي وفرويد وهايدغر وبنيمين، أمّا الأخرى فهي تحليليّة، وتجد جذورها لدى كانط، لكنّها تزدهر مع المناطقة مثل فريغ ورسل وفيتغنشتاين وكارناب وكواين ودايفتسن. إلاّ أنّ طرافة هاتين الصيغتين من المنعرج اللّغوي، تكمن في أنّهما سوف يأخذان في التّواصل بينهما، خاصّة مع آبل ثمّ مع هابرماس وريكور ورورتي.

ويستمدّ البراديغم التّأويلي وجوده من الصّيغة الثانية من صيغتي المنعرج اللّغوي المعاصر. من شلايرماخر الرومانسي إلى دلتاي وهايدغر وغادامير وريكور، هناك خطّ تأويليّ واحد. وهي صيغة لا تفهم اللّغة بشكل تحليلي، أي بالتعويل على اللسانيّات الحديثة، بل بشكل تأويلي، أي بالتعويل على فنّ الفهم، باعتباره فنًّا فلسفيًّا وليس علمًا. اللّغة بيت الكينونة (هايدغر) وليس مجموعة من العلامات الاعتباطيّة (دو سوسّير).

لذلك فإنّ نصوصنا التّوحيديّة هي أكبر تأهيل ميتافيزيقي للدخول في احتمال سعيد لنتائج فلسفة اللّغة المعاصرة، على نمط التذوّت وأشكال التذاوت التي نستمدّ منها اليوم هويتنا العميقة. كلّ نصّ ديني يقوم سلفًا على فرضيّة المنعرج اللّغوي: أي أخذ الكائن بوصفه كلمة. وهذه المساواة الأنطولوجيّة بين ماهيّة الكينونة وماهيّة اللّغة (من خلال الأمر التكويني "كن") هي لبّ الإشكال عندنا: نحن ثقافة مهيّأة سلفًا لاحتمال نتائج المنعرج اللّغوي المعاصر، من دون أيّ ستائر ميتافيزيقيّة، أو روحية كبيرة.



○ أتقصد بعبارة "عقل يجد موقعه في اللّغة"، التي يقوم عليها البراديغم الجديد للتفلسف، العقل الذي يجد وجودَه في اللّغة، وبالتالي فإن الإنسان لا يوجد إلاّ ضمن هذا الفهم الجديد للعقل؟ وكيف؟

□ علينا في الغالب أن نميّز بين ثلاثة أنواع من العقل، وبالتّالي من المعقوليّة:

أ- العقل / الجوهر، أو العقل الذي له ماهيةُ شيءٍ، أو كينونةٍ: وهو العقل اليوناني. وهو لا يفكّر بل يعقل ما هو كائن كما هو كائن. ونوع الحقيقة الذي يجزم به هو الحقيقة / المطابقة: مطابقة الحكم للشّيء.

ب- العقل / الذات، أو العقل الذي له ماهيةُ وعيٍ: وهو العقل الحديث. وهو لا يعقل بل يفكّر في ما هو متمثَّل بوصفه متمثَّلًا. ونوعُ الحقيقة الذي يثق به هو الحقيقة / الموضوعيّة: تمثيل الكائن الخارجي بوصفه موضوعًا للذهن.

ج- العقل / اللّغة، أو العقل الذي له ماهيةُ علامةٍ، أو نصٍّ، أو فعلٍ كلاميٍّ: وهو العقل المعاصر. وهو عقل لا يعقل ولا يفكّر، بل يحلّل لغة الكائن الذي يدرسه، أو يؤوّل لغة القائل الذي يخاطبه. ونوع الحقيقة الذي يمفصله هو الحقيقة/ الفعل القولي.

وهكذا فالإنسان لا يوجد، أو يعي بنفسه، أو يتكلّم إلاّ داخل براديغم عصره الروحي الذي يحكمه سلفًا. فما كان لليونان أن يعقلوا إلّا داخل براديغم الكينونة، وأفضل ما يفهموه من ماهيّة شيء أو كائن ما هو حدّ جوهره وصفته وأحواله،...؛ وما كان للمحدثين أن يتمثّلوا أيّ موضوع إلاّ داخل براديغم الذّات، وأفضل ما يمكنهم تمثّله هو صورة موضوع ما في الذّهن البشري. وما كان للمعاصرين أن يتحقّقوا من معنى كائن ما، أو وعيٍ ما، أو قولٍ ما، إلاّ متى تمّ تحليل أو تأويل اللّغة، أو الخطاب، أو النصّ، أو الفعل الكلامي الذي يصدر عنه أو في نطاقه.

نحن المعاصرين كائنات لغويّة بامتياز. لم يعد الإنسان بالنسبة إلينا؛ لا جوهرًا ولا وعيًا، بل فعل لغوي. عند هذه النقطة بالذّات، نحن نريد إعادة قراءة نصوصنا التأسيسيّة، باعتبارها نتاج حضارة مارست المنعرج اللّغوي من دون أن تراه. نحن قد ظللنا دومًا في نطاق "عقل لغوي" عميق بامتياز. ولا نعني بذلك فقط ما أشار إليه الجابري تحت مصطلح "البيان". فبحسب افتراضنا إنّ كلّ تفكير العرب في كل المجالات، قد كان صادرًا عن نوعٍ مبكّرٍ أو خاصٍّ من المنعرج اللّغوي: ذاك الذي يرفع الكلمة إلى رتبة الكينونة. وهذا أمر يجري مفعوله الميتافيزيقي من المعلّقة الجاهليّة إلى القرآن إلى التصوّف، مرورًا بالنحو والفقه والكلام. ما تمّ من فلسفة أو منطق هو نفسه لم يكن غير استثمار للعقل اللّغوي العربي في قراءة اليونان وفهمهم.



وأكثر مشاكل التفلسف بالعربيّة كان يدخل في باب الترجمة التّأويلية أكثر منه في باب التأليف النّظري الصناعي. وفي كل علاقة لنا مع تراث آخر، نحن مترجمون أساسيّون وخطرون.

❍ ان الفهم الجديد للعقل، الذي هو منه وإليه، لهو الفهم الجديد للعالم، ولعلاقتنا نحن أنفسنا بالعالم: بعالمنا، من حيث هو عالمنا العربي، وبعالمنا، من حيث هو عالمٌ ندخل ضمنه في علاقة مع عوالم أخرى.. كيف تجد التغيير الذي طرأ على علاقتنا بعالمنا، وبالعوالم الأخرى، الذي قام على أساس [عقل يوجد في اللّغة]؟

❑ هذا الفهم الجديد للعالم الذي نعيش فيه عمره لا يتعدّى قرنين: فمنذ شلايرماخر والرومانسيين، ومنذ هيغل ونيتشه، فقط، تكوّن العالم الجديد، العالم / اللّغة، العالم / الشبكة من العلامات والنّصوص والأقوال،...وأصبحنا بمثابة كلمات داخل خطاب أكبر منا، ولكن علينا أن نفهم وظيفتنا داخله، وعلينا أن نحدّد دلالة كياننا بالنّسبة إليه. لا يمكن أن نفهم ماركس من دون تحليل الإيديولوجيّات، ولا فهم فرويد من دون تأويل الأحلام، ولا فهم هايدغر من دون إقامة السؤال عن معنى لغة الكينونة على طريقتنا،... إلخ. علاقتنا بعالمنا هي علاقة لغويّة بالأساس. ولأنّنا قوم قوّالون منذ أنفسنا القديمة، منذ الشنفرى وامرئ القيس إلى اليوم، فإنّ علاقتنا بالعالم لن تتغيّر كثيرًا من حيث طبيعة الفضاء الذي نتحرّك فيه. لكنّ المشكل هو علاقتنا التّأويلية بأنفسنا الحديثة: بالعوالم الجديدة الأخرى، الغربيّة وغير الغربيّة. نحن لم نأخذ في الاعتبار بجدّية أنّ لغتنا ليست ملكًا لنا بل هي مجرد تجربة من تجارب المعاني الكبرى للإنسانيّة. ومن ثمّ، إنّه بدلًا من مزاولة حراسة الهويّة العميقة لأنفسنا (الإسلام)؛ علينا أن نعيد اختراع أنفسنا، طبقًا للتحدّي الجديد الذي فُرض علينا: تحدّي انتقال الغرب من الحداثة (حيث كانت مساهمتنا صامتة وفي غيابنا) إلى ما بعد الحداثة، حيث يمكننا أن نساهم عن وعيٍ وقصدٍ في تأسيس العقل اللّغوي الجديد، الذي ستتكلّمه الإنسانيّة في القرون القادمة. ويبدو لي أنّ تراثنا اللّغوي والروحي الغنيّ جدًّا هو رافد رائع لأنفسنا الجديدة.

❍ د. فتحي، انت تعلم أن لا وجود لقضيّة، عند مستوى الفكر، إلاّ حينما توفّر الشروط البنيويّة المجتمعيّة أرضيَّةَ وجودها.. ترى أتوفّر الشروطُ البنيويّة المجتمعيّة الخاصّة ببلداننا الأرضيّةَ لوجود قضيّة، عند مستوى الفكر، اسمها هرمنيوطيقا النّصّ الدّيني؟

❑ كان أحد رهانات هيغل هو أن يحوّل "القضيّة" من جملة منطقيّة إلى ما يسمّيه "قضيّة تأمّليّة". القصد الفلسفي هو أن يحوّل القول الصحيح حول أيّ كائن، أو أيّ وعيٍ، أو أيّ خطاب إلى فعل تفكير، أي إلى حركة تذويت وتذوّت للنفس لا ينقطعان.



تحويل القول إلى عمل على الذات لا يعني أكثر من التماهي العميق مع حركة الجماعة الروحيّة أو الأمّة التاريخيّة التي ننتمي إليها سلفًا. حين يكون الأنا نوعًا من النحن والنحن نوعًا من الأنا. وهذا هو معنى "الرّوح" لدى هيغل، كما تقول بعض سطور فينومينولوجيا الروح منذ 1807. إنّ الفكر الكبير لا يظهر إلّا بوصفه البنية الكلّيّة لماهيّة المجتمع الذي ظهر في نطاقه. ومن ثمّ نحن لن نستطيع الدخول في علاقة تأويليّة عميقة مع النصّ الدّيني لدينا، إلاّ بقدر ما نستطيع الدخول في علاقة تأويليّة جذريّة مع مجتمعاتنا نفسها، أي مع نمط التذوّت وأشكال التذويت داخلها. القضيّة في مستوى الفكر لا تنقسم: متى فكّر شعب ما بكل المستطاع الكلّي في عقله، أصبح عندئذ قادرًا على كل القرارات التأويلية الكبرى للعقل المعاصر إزاء ذاته، بما في ذلك قرارات هرمنيوطيقا النصّ الدّيني. أمّا في ما يتعلّق بالشروط البنيوية المجتمعيّة الخاصّة ببلداننا فهي شروط أصيلة، وتدعو إلى التفكير الكبير، ولا يليق بالمتفلسف أن يتعلّل بالظروف التاريخية حتى لا يفكّر.

الدّين والتفكير الحرّ يتعارضان. لكنّ التفكير الحرّ غير ممكن من دون إيمان ما: إيمان بضرب ما من التعالي، نعني من حريّة التذوّت على نحو لا سقف له. وكل من يفكّر بشكل حرّ وجذريٍّ هو يخلق للإنسانيّة ولمجتمعه أوّلًا، أفقًا جديدًا من التّعالي، نعني من استعمالات الحريّة. وليس التّأويل إلاّ واحدًا منها.

○ كيف يمكن لتأويل النصّ الدّيني أن ينتمي إليه؟ وكيف ينفتح النصّ الدّيني على تأويلٍ جديدٍ يخصّه؟ وما الحدود النظرية التي عندها يتوقّف التّأويل؟ وهل يمكن أساسًا لتأويل أن يتوقّف عند حدود؟

□ علينا أن نحدّد معنى الانتماء الذي يليق بمن يفكّر. حين نعقد تأويلًا للنصِّ الدّيني فنحن نحرّر إمكانيّة فهم معيّنة موجودة في النصّ الدّيني نفسه. لكنّ ذلك لا يقتضي بالضرورة أن ننتمي إلى الدّين، أو أنّ تأويلنا له ينبغي أن يكون دينيًّا. ينفتح النصّ الدّيني على تأويل جديد؛ لأنّه في أعماقه موجّه سواء كان موجّهًا نحو ضمير الانسانيّة قاطبة، أو نحو ما هو إنساني في شخص كل واحدٍ من الناس. ولذلك هو منفتح سَلَفًا على كل إمكانات التأويل. وهي إمكانات لا تولد صدفة، أو سوية بل تنبجس من رحم الأنفس القارئة في عصر تلو عصر، وفي ثقافة تلو ثقافة، كنباتات حرّة رائعة عفويّة. ما هو جديد في كل مرة هو الإنسان الذي يؤوّل، عصره، وآلامه الإنسانيّة، وأحلامه غير المسبوقة. وليس هناك حدود نظريّة للتأويل، بل فقط حدود الفهم التي تفرض نفسها على كل علاقة تأويليّة مع النصّ. وهي في عمقها حدود العصر أو حدود شعب ما، وليست حدودًا منهجيّة، أو إيبستيمولوجية. إنّ الحدود



الأخيرة في كل تأويل هي حدود العقل البشري، كما هو متاح في أفق ثقافة ما وعصر ما.

❍ ما الجدوى من مساءلة النّصّ الدّينيّ في بلداننا العربيّة؟

❑ الجدوى من المساءلة بعامّة هي توسيع العقل البشري، وتوسيع إمكانات الفهم التي يحتاجها شعب ما حول مصادر ذاته. أمّا مساءلة النصّ الدّينيّ فجدواها غير منفصلة عن ممارسة السؤال في حضارة ما. إنّ الدين هو العنوان الأكبر عن تجربة المعنى في ثقافة ما. وهو فضاء المقدّس بعامّة. حيث يمكن للفن أن يعمل، ولكن من دون أيّ ادّعاء روحي، حول نوع المعنى أو نوع الحقيقة الذي ينتج داخله. والدين هو الأفق الإبداعي الوحيد الذي يضفي هالة روحيّة ومعياريّة واسعة النطاق على تجربة المعنى التي تنجرّ عنه. وما دام البشر في حاجة وجوديّة إلى ما هو روحي، أي إلى تجربة معنى كلّي لحياتهم، فسيكونون في حاجة ماسّة إلى طرح الأسئلة الأساسيّة، وإنّ أطرف الأسئلة هي تلك التي تتعلّق بميدان التعالي. حيث تعمل القضايا الكبرى للعقل الميتافيزيقيّ: الله، النّفس، العالم. وطالما نحن لا نملك أسئلة مناسبة؛ عن معنى الله، أو عن ماهيّة النفس، أو عن طبيعة العالم، فسنحتاج إلى أديان.

وفي غياب تربية ذاتيّة عميقة، حيث يمكن للإنسان أن يستغني عن الدولة في تهذيب ذاته العميقة، وتدبير نمط كينونته في العالم، كشأنٍ شخصيٍّ جذريٍّ، فإنّ الحاجة إلى التّأويل بعامّة، وإلى تأويل النصّ الدّيني ستظلّ قائمة. وُجدت الأديان وتأويلاتها المتعاقبة من أجل شيء واحد: طمأنة الجموع إزاء موتها. إذ لا يفعل الدّين في أي عصر، ولدى أيّ شعب، سوى توفير تقنيات رجاء مناسبة؛ كي تتغلّب الجموع على هول الموت بلا معنى. وطالما أنّه لا يمكن لأيّ دين أن يستغني عن جهاز الآخرة، نعني عن الاستثمار الأخلاقي في الموت، فإنّ الحاجة إلى المؤوّلين ستظلّ قائمة وملحّة. الدّين شأنه أن يخفّف وطأة ثقل الكينونة في العالم على الضمير الإنساني المذعور من فكرة الموت. ذلك "القلق" الذي شخصه هايدغر؛ باعتباره قلقًا من العالم نفسه، وليس مجرّد خوف من هذا الكائن أو ذاك.

❍ يقول: "أريد أن أؤوّل الكتاب والسنّة".. وهو لا يعرف من أين يبدأ.. أينطلق من النصّ؟ أم من الواقع؟ أم من النصّ والواقع معًا، في اللّحظة المعرفيّة نفسها؟ برأيك، كيف توجد ثلاثيّة "العقل الواقع النصّ" في عمليّة بناء فهمٍ للنصِّ بتوسُّط الهرمنيوطيقا؟

❑ التّأويل حركة روحيّة، ومن ثمّ هو مسافة فهم من موضع إلى موضع. لكنّ ما يحتاج إلى تأويل ليس الكتاب أو السُّنّة، بل الإنسان فينا. العلاقة ليست رابطة جامدة مع



نصٍّ مغلقٍ أو سُنّةٍ موثّقةٍ، بهذه الطريق نحن لن نعرف من أين نبدأ، ما دام الواقع يفرض علينا في كل مرة حاجة تأويليّة جديدة، سوف تضطرّنا إلى اتهام فهمنا للنصِّ، أو اتِّهام النصّ بغرابته عنّا. لذلك فما تمنحه الهرمنيوطيقا هو العمل على إعادة بناء فهم مناسب للوضعيّة التّأويليّة الّتي في نطاقها فقط يمكن للنصِّ المقدَّس أو للسُّنّة الشريفة أن يظهرا مظهرًا تأويليًّا. الصعب هو بلورة وضعيّة تأويليّة نستطيع داخلها أن نلتقي بالمدوّنة الدّينيّة التقاءً مثمرًا وشجاعًا وأصيلًا. ولذلك فنقطة الانطلاق هي مشكل نظري مركّب، وليست هذا الطرف أو ذاك. انطلق من أيّ موضع أردت (النصّ أو السنّة أو الواقع)، لكن احرص على أن يكون انطلاقك من داخل وضعيّة تأويليّة مناسبة، وليس من أيّ خاطر أو موقف تحكّمي، أو ردّ فعل عقدي أو دفاعي عن مذهب ما. الهرمنيوطيقا ليست مجرّد وسيلة أو واسطة منهجية أو أداتية. إنّها ميدان فهم، ورهان نظري، وقدرة على ممارسة المساءلة المفيدة في آن.

❍ أيمكن أن تحدّثنا عن اللحظة الحاسمة، في الغرب، التي أدَّت إلى الانتقال إلى عصر الهرمنيوطيقا؟

❑ منذ العصور الوسطى وربما قبل ذلك منذ أغسطينوس، كان ثمة دومًا تفسير للكتاب المقدّس، وسيطرة على طرق فهمه، وسياسة رسميّة في قراءته وتأويله. وكان أرسطو قبل ذلك قد وضع في كتاب العبارة القواعد المنطقيّة لتحليل العناصر الدلالية لأيّ نص، من قبيل: الحرف والاسم والفعل والجملة أو القضية. ومن ثمّ كان هناك ماضيان كبيران للهرمنيوطيقا: الماضي المنطقي في كتاب العبارة الأرسطي؛ والماضي اللاهوتي في تفاسير آباء الكنيسة في العصر الوسيط. لكنّ العصور الحديثة قد بدأت من مكان آخر: في عصر النّهضة، تكوّنت الحاجة إلى إرساء "فيلولوجيا" مختصّة في تدريس اللغتين الكلاسيكيّتين في تاريخ أوروبا، أي اليونانيّة واللاتينيّة، وذلك من أجل تأويل وفهم النّصوص اليونانيّة والرومانيّة تأويلًا صحيحًا. ورغم أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا يعود على الغالب إلى أواسط القرن السابع عشر، فإنّه أوّل اضطلاع نظري بالهرمنيوطيقا كحقل اختصاص قائم برأسه، لم يظهر إلّا في فجر القرن التاسع عشر مع عالم اللاهوت الألماني شلايرماخر. وهذه اللّحظة المعرفيّة لحظة فارقة في تاريخ الحداثة: إنّها لحظة الانتقال المرير من فلسفات الأنا أفكّر، أو الوعي / الأنا / النقطة المحضة على الطراز الديكارتي (ديكارت، لوك، كانط، فيشته) إلى فلسفات من نوع جديد: فلسفات البحث في تاريخ الوعي بالذات، وهو وعي بالذات قاد هيغل إلى كتابة فينومينولوجيا الروح، أي كتابة تاريخ الوعي الغربي بنفسه، منذ اليونان إلى الثورة الفرنسيّة والمثاليّة



الألمانيّة. وما سمّاه هيغل نزاع الاعتراف كطريق مناسب للوعي بأنفسنا الحديثة، أطلق عليه شلايرماخر اسم "فنّ الفهم"؛ كشرط نظري وروحي لإرساء تأويلية عامّة، قادرة على مساعدة الثقافة الأوروبية الحديثة على تأويل نفسها، والوقوف على تجربة المعنى الفريدة التي حقّقتها من دون باقي أعضاء الإنسانيّة. لحظة ظهور الهرمنيوطيقا هي لحظة الثورة الفرنسيّة، وانبجاس الحركات الرومانسيّة، وولادة فلسفات التاريخ، ودخول الإنسانيّة في العصر الصّناعي، وحصول ما سمّاه إدوارد سعيد "واقعة الإمبراطوريّة"، أي الدولة / الأمّة الحديثة في شكلها الاستعماري.

لم تحتج الحداثة إلى الهرمنيوطيقا إلاّ بعد الشعور الرومانسي (بعد الثورة الفرنسيّة مباشرة) بانحسار أفق العقل الحديث،كما عبّرت عنه فلسفة الأنا المنتصرة، في شكل حضارة الإنسان / الكوجيطو: الإنسان الفرداني (في الاقتصاد)، والمواطن (السّياسي)، والشخص (الخلقي)، والحاسّة (الجاليّة)...إلخ. كان لا بدّ من الانتقال من التفكّر إلى الفهم، أي من نظريّات المعرفة، أو الذهن، أو العلم بعامّة، إلى تاريخ الوعي وتجارب المعنى ولغات العالم المعيش.

❍ تقول في مقدّمة الترجمة العربيّة لـ"جينالوجيا الأخلاق": "التّأويل هو فن القوس المشدودة، التي تعلم المرء كيف يذهب إلى أبعد من نفسه، ويتغلّب على حدود نفسه.. هو فنّ "التغلّب على النفس"، تلك النّفس التي ورثها وراثة ولم يشاركْ في صنعها إلى حدِّ الآن.. وانقلبت إلى حجر عثرة أمام الطريق إلى هدف أبعد فأبعد"..

أولًا: ما هذه الطريق التي تحوّلت فيها النفس الى عقبة معرفيّة في وجه السير عليها؟ من / ما ذاك الذي يبني هذه الطريق؟

ثانيًا: كيف تفهم التّأويل بوصفه فنًّا؟ مثلًا: أن ترسم صورة للذات، ومن ثمَّ تقول: إنها هي الصورة؟

ثالثًا: إلى أين يذهب [التغلّب على النّفس]؟ وما الغاية منه؟

رابعًا: ألا ترى أن تجاوز الذّات لذاتها (التي صُنعت خارجها، عند مستوى الزمان: من الماضي، وعند مستوى المكان: من الغرب) إنما يحمل في ذاته خطرًا؟ خطر الوقوع في التّيه؟ خطر الوقوع في [لا نهائية فهم العالم]؟

❐ "ما هذه الطريق التي تحوّلت فيها النّفس الى عقبة معرفيّة في وجه السّير عليها؟ من / ما ذاك الذي يبني هذه الطريق؟".

إنّها طريق اكتشاف الذّات والسهر على قوّة الحياة فيها، ضمن ثقافة ما. طريق الذات هي الطريق الوحيدة في كل تجربة من تجارب المعنى التي خاضتها الإنسانيّة. كلّ



ما عداها هو مقتبس منها. حتى اللقاء مع الله أو مع المقدّس بعامّة يتم دومًا داخل أفق تاريخ روحي لمعنى الذات الإنسانيّة المتاح لشعب ما. والثقافة لا تتيح دومًا كل إمكانات الذات في الوقت نفسه. أمّا ما ومن يبني تلك الطريق فهو الإنسان المفرد والأكثر احتمالًا لمعنى إنسانيّته. ثمّة شيء كوني في كل واحد منا، وهو وحده يمكن أن يكون الطريق. أمّا كل أنواع الخصوصيّة بهذه الفئة أو الجنس، أو الطائفة، أو العرق، أو المعتقد، فهي لا تعدو أن تكون تمارين روحية، لئن كانت تجري في معاجم مختلفة فهي تشرئبّ إلى الأفق الإنساني نفسه: أفق احتمال حقيقة النّوع وتاريخ النّوع وكرامة النّوع في كلٍّ فرد.

ليس التأويل رسمًا لصور هووية جاهزة عن أنفسنا، أو عن ماضينا، أو حتى عن مستقبلنا. كل ما هو جاهز هو غير مناسب للانتماء إليه. وذلك فقط لأنّه طبقة ميتة من طبقاتنا الذاتية المتراكمة. فنّ تأويل النفس هو فن اختراع مقامات جديدة لولادتنا الثانية والتالية. وعلى خلاف المعنى الحرفي للتأويل، ليس هناك "أوّل" في عمليّة تأويل النّصوص أو الحوادث. كل ما يقبل التّأويل لم تعد له أيّة أوّلية من شأنه أن يدافع عنها، بل هو قد انفتح على كل إمكانات الولادة الثانية الثاوية في صلبه. كل نصّ مقدّس هو جملة إمكانات التّأويل التي ينطوي عليها منذ أوّل أمره وبلا نهاية. وتُقاس النّصوص بقدرتها على الولادات التأويليّة المتعاقبة عليها. ونصّ النّصوص هو ذاك الذي يحمل إمكانية ظهور النّصوص الأخرى؛ عنه، ومنه، وتلقاءه، وضدّه، ومن أجله، دومًا وبلا نهاية.

ولذلك فالتغلّب على النفس على عكس ما نعتقد عادة هو تغلّب على الذات الجماعيّة أو الذات الخارجيّة عنّا، الذات العموميّة والذات المكرّسة، تلك التي صارت تحتكر معنى ذواتنا وطرق تأويل أنفسنا، من دون علم ومن دون إرادة منا. فالتغلّب علِى النفس هو تحرّر من طبقة من طبقات ذواتنا، وليس مجرّد إيثار أخلاقي للغير على النّفس. ليس هناك غيرٌ تأويليّ. كلّ ما نحتاج إلى تأويله هو جزء لا يتجزّأ من أنفسنا.

لا أحد يولد خارج جسده. كذلك الذّوات. وفي كل عمليّة تجاوز أو رغبة في التجاوز نحن لا نتجاوز إلاّ أنفسنا. ليس لدينا ذات صُنعت خارجنا. وذلك أنّ "الماضي" هو طبقة من طبقاتنا الروحيّة الحاليّة، وليس مقبرة أخلاقيّة معزولة عن هويتنا نزورها الفينة بعد الفينة. بل، بحسب هايدغر، إنّ الماضي الحقيقي أو الأصيل هو نوع من الكانية" – نوع من الكينونة التي لا ننفكّ نكونها في كل مرّة؛ لأنّنا بالتحديد قد كنّاها دومًا منذ أوّل أمرنا. إنّ "ما – كان" في ذاوتنا منذ أوّل أمرها لم يعد يأتينا من الماضي



بالمعنى الزماني، بل من الآتي، باعتباره بوّابة اللقاء المستقبلي مع أنفسنا. وكل لقاء مع أنفسنا القديمة يأتينا من أفق مستقبلنا هو كانية أصيلة، أي حمّالة لمعنى كينونتنا في العالم بإطلاق. ولذلك نحن غير مخيّرين أبدًا في احتمالها كإمكانيّة جوهرية لأنفسنا. كذلك فإنّ "الغرب" ليس نوعًا من "الخارج" الميتافيزيقيّ الذي يمكننا متى أردنا أن نفكّ الارتباط الأخلاقي، أو التاريخي معه. إنّ الغرب هو اليوم واجهة الإنسانيّة، وأفق المعنى فيها. وهذا أمر لا يفيد إنكاره في التحرّر منه في شيء. إنّ الغرب هو حقًّا عدوّ سياسي، لكنّه من الناحية الميتافيزيقيّة، أي من ناحية تاريخ الكينونة في العالم، هو نسيب عميق لنا، من حيث إنّه التجسيد الأخير للتصوّر التّوحيدي للعالم. لا معنى لأيّ خصومة ميتافيزيقيّة مع الغرب، وكل نزاعاتنا معه هي فقط نزاعات تأويليّة.

نحن نتخاصم معه على معنى العالم، وليس على العالم، أو على الانتماء إلى العالم، كما هو شأن الهنود الحمر مثلًا. نحن نملك تاريخًا روحيًّا عتيدًا، ونتوفّر على تجارب ذاتيّة متنوّعة جدًّا، تذهب من الفتوة إلى الشهادة إلى أدب النفس إلى شعرية الكائن إلى النبوّة والتألّه. وإذا كان ثمة "تِيْهٌ" فهو داخلنا، وليس في خارج ما. التِيهُ الأصيل هو قدرة البشر على احتمال اللانهاية الثاوية في أنفسهم، وليس في فهم الكون.

❍ أتعتقد بأن العقل البشري قادر على تحمُّل التيه الناتج عن الوقوع في [لا نهائية الفهم الناتجة عن لا نهائية التأويل]؟

❑ في عبارة "العقل البشري" إيحاء دائمٌ بأنّ ثمّة مستوًى من الوجود يتعالى على عقولنا، بما نحن بشر. ومن ثمّ إنّ فرضية آدم الخطّاء إنّما تسري بيسر واضح على العقل الآدمي أيضًا، إنّه عقل محدود، ومفهوم "الحدود" هو تعبير غير مباشر وأنيق عن حتميّة "الخطأ" البشري. وفي هذا السياق بالذات يتمّ تقديم التأويل، وكأنّه عمليّة ذهاب خارج حدود العقل، وبالتالي في غياهب الخطأ في الفهم، ومن ثم الوقوع في تِيهٍ في الفهم غير محمود. هذا السيناريو التّأويلي لإرباك العقل البشري، ومن ثمّ دفعه إلى الاعتراف بحدوده وبحاجته إلى معلّم غير بشري، هو خطّة كلاميّة ولاهوتيّة تقليديّة، لم تعد لها أيّة وجاهة منذ كانط. وذلك أنّ الفلسفة قد كشفت عن مصدر هذا التعالي، وعن طبيعة هذه الحدود التي نتحدّث عنها. إنّ التعالي ليس مجرّد مفارقة للمادة التي تؤلّف هذا العالم المرئي، بل التعالي هو قدرة العقل نفسه على الحرّية، أي على التشريع الرّوحي لقوة التفكير التي في طبيعته، وذلك بسنّ قوانين كلّيّة لاستعمالاته المختلفة.



وفي كتابه **نقد العقل المحض،** شخّص كانط نوعيّة الأوهام الطبيعية التي يسقط فيها العقل النظري من ذات نفسه، عندما يهمّ بإنتاج قول نظري أو تحليليّ في مسائل الإلهيّات الثلاث، نعني العالم والنفس والإله. وهذه الأوهام لئن كانت طبيعيّة فهي ليست أخطاء، بل تناقضات يحملها العقل في صلبه وبشكل قبْلي. ومن ثمّ، بدلًا من تجريم العقل بواسطة أحكام لاهوتيّة خارجة عنه، وتستلف منه أدوات تفكيرها، علينا أن نقيم "نقدًا ترنسندنتاليًّا"، أي نقدًا يكشف للعقل عن حدوده وطبيعتها، وعن ملكاته ومنطقة صلاحيّة كلٍّ منها، ولكن خاصّة عن نوع الأوهام التي سيسقط وسيظلّ يسقط فيها، كلّما تصدّى إلى مسائل الإلهيّات المشار إليها. فإذا تحرّر العقل من أوهامه المتعالية أو الترنسندنتاليّة، أمكن له عندئذ أن يواجه مسائل الأخلاق، أو الفن، أو السياسة، أو القانون، وخاصّة مسائل الدين. وكلّ تأويل يتمّ بعد ذلك، سيتمّ ضرورة تحت حماية برنامج نقد العقل، وليس ضدّه، أو خارج حدوده.

○ تتصارع أفهام مختلفة للنّصّ الدّيني: الكتاب والسّنّة.. مختلفة؛ إلى درجة التناقض في كثيرٍ من الأحيان.. في سبيل أن تقول إن فهمها للكتاب والسّنّة هو الفهم للكتاب والسّنّة. ويمكن رؤية ذلك بسهولة في العنف الممارس في بلداننا: العراق، سوريا، لبنان، مصر، تونس،...إلخ.

وفي المقابل، نسمع دعوات للحرّيّة والتسامح والتعايش والسلام... إلخ، من جماعات، في الغالب، ليست إسلاميّة، بالمعنى التقليدي للكلمة. كيف يمكن لتأويل للنصّ الدّيني، عندنا: في البلدان العربية، أن يكون، وفي الوقت نفسه، يرى الدم الهائل المسفوح من حروب، هي في العمق تُبرَّر بواسطة النّصّ الدّيني ذاته؟

□ علينا أن نقر أوّلًا أنّ "الاختلاف" هو رحمة للعالمين، وليس تهمة لأحد. نعني أنّ الاختلاف هو قائم بعد في كل مستويات الكينونة الإنسانيّة؛ من جسد ولون وخُلقٍ ولغةٍ ومكانٍ وزمانٍ ومعتقدٍ،.. فلماذا ننكره حين يتعلّق بالفهم. و"الخلافيّات" أو المسائل الخلافيّة هي جزء من تراث الاجتهاد النظري في الإسلام الكلاسيكي. ذلك يعني أنّ التفكير المختلف والرأي المختلف هو جزء لا يتجزّأ من أيّ سعي نحو التفاهم. وإلاّ فلا معنى لأي رغبة في الحوار، ولا في معنى أخلاق الحوار وأدب الحوار... وثقافة الاختلاف صارت اليوم قيمة من قيم التعايش بين الناس في أفق الإنسانيّة الحديثة.

فهل نحن آخر إنسانية لا تؤمن بعدُ بثقافة الاختلاف؟! وبأنّ الاختلاف في الفهم هو جزء تأويليٌّ لا يتجزّأ من الحوار ومن آداب الحوار بين الذوات المتحاورة في كل فضاءات الحياة العموميّة والخاصّة الحديثة. يبدو الأمر أكثر تعقيدًا.



ذلك أنّ فهم النصوص الدينية، وخاصّة دعوى التفرد بفهم النصّ المقدّس، الفهم الواحد والوحيد، هو ليس مجرّد خطأ منهجي أو موقف مذهبي، بل هو عمليّة لها جذور سلطويّة عميقة جدًّا. إنّ فهم النص الديني هو جزء لا يتجزّأ من خطة السلطة، ومن نمط الشرعية القائم في بلاد ما. ومنذ هوبس صار المحدثون يعرفون أنّ تأويل النّصوص المقدّسة هو من مشمولات الدولة، ولا يمكن تصوّر دينٍ مستقلٍّ عن دولته. وإلاّ حدث تضارب في ماهيّة السيادة التي يقوم عليها حكم الدولة ونمط الشرعيّة القائم فيها. ولكن في غياب دولة قويّة بإمكانها حسم النزاع التأويلي حول فهم النّص المقدس، فإنّ نزاع التأويلات سيقود لا محالة إلى نوع من الحرب الأهليّة التأويليّة بين الطوائف.

علينا أن نقرّ بأنّ العنف التأويلي - وكل تأويل يحتوي على عنف ما - هو جزء من أيّ فهمٍ للنّصّ الديني. ويتمثّل العنف في إخراج النصّ من فهم سائد إلى فهم آخر. والحقّ أنّ العنف التأويلي لا يجري بين المؤوّل وبين النصّ، بل تحديدًا بين مؤوّل ومؤوّل آخر. ولأنّ الأمر يتعلّق بنزاع وصراع بين متخاصمين، وبالتالي بطرح غير مباشر لمسألة السلطة - سلطة التّأويل جزء من سلطة الدولة - فإنّ حلّ معضلة التأويل لا تكمن في حقل التأويل، بل في صلب ماهيّة السلطة داخل مجتمعاتنا.

لم يكن لتأويل النصّ الدّيني أن يتحوّل إلى رهان سياسي، وإلى محلّ صراعٍ دموي بين "المؤمنين" بنفسِ النصّ، لو لم تحدث أزمة في شرعيّة الحاكم، وشرعيّة نمط السلطة التي يسعى كلّ طرفٍ إلى فرضها على جملة المجتمع.

○ يُقال: "في البدء كان الفعل".. ما الجدوى من عمليّة التّأويل: تأويل النصّ الدّيني، إنْ لم يترتّب عليها فعلٌ؟

❑ في مستهل رسالة في النزعة الإنسانيّة طرح هايدغر تساؤلًا خطيرًا حول ماهيّة "الفعل": هل هو مجرّد نتاج لمفعول مادّي، أم الفعل هو خلق لشيء آخر. وأودّ أن أورد إجابة هايدغر؛ حتى نأتمّ؟ بها قليلًا.

قال: "نحن لم نتفكّر بعدُ في ماهيّة الفعل على نحو حاسمٍ كفايةً. فإنّ المرء لا يعرف الفعل إلّا من حيث هو ما يُحدث مفعولًا. أمّا فعليّته فتُقدَّر بحسب منفعته. أن ننجز يعني: أن نبسط شيئًا ملءَ ماهيته، أن نبلغ إليها، *producere*. فليس يُنجَزُ بذلك على وجه الخصوص إلاّ ما يكون بعدُ. والحال أنّ ما "يكون" قبل كلّ شيء هو الكينونة. إنّ الفكر يُنجز نسبةَ الكينونة إلى ماهيّة الإنسان. وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يُحدثها. بل الفكر يرفعها فحسب إلى الكينونة، بوصفها ما هو موكَّل به هو ذاته من قِبل الكينونة. ربّ هبة تكمن في أنّه إنّما في الفكر تأتي الكينونةُ إلى اللّغة.



فإنّ اللّغة هي مسكن الكينونة. وإنّما في هذا السكن يُقيم الإنسان. إنّ المفكّرين والشعراء هم السّاهرون على هذا السكن. إنّ سهرهم هو ما يُنجز تجلّي الكينونة، من جهة ما يحملون هذا التجلّي إلى كَلِم اللّغة وكانوا عليه في اللّغة حافظين. وليس يصير الفكرُ في المقام الأوّل فعلًا، بسبب أنّه قد نجم عنه مفعول ما، أو أنّه أصبح مُطبَّقًا. فإنّما الفكر يفعل من حيث هو يفكّر. وربّما كان هذا الفعلُ هو الأبسط وفي الوقت نفسه الأعلى، من أجل أنّه يختصّ بنسبة الكينونة إلى الإنسان. والحال أنّ كلّ مفعول إنّما ينبني في الكينونة وينبعث إلى الكائن. أمّا الفكر فهو، على الضدّ من ذلك، يقبل دعوةَ الكينونة إليه، حتى يقول حقيقةَ الكينونة. إنّ الفكر ينجز هذا القبول. وإنّ الفكر هو الالتزام من قِبل الكينونة بالكينونة. (..) والفكر هو ليس فقط الالتزام في الفعل بالكائن ومن أجله في معنى الشيء الفعليّ الذي من شأن وضعيّة حاضرة. بل الفكر هو الالتزام عبر حقيقة الكينونة ومن أجلها. تلك التي لم يمض تاريخُها أبدًا، بل هو يوشك دومًا أن يحدث. إنّ تاريخ الكينونة يجرّ ويعيّن كلّ ظرف وكلّ وضعيّة إنسانيّة".

○ أسْمَعُ كثيرًا، من باحثين ومتخصّصين، أن فتحي المسكيني يترجم وهو يتفلسف في الترجمة. وهذا ما ذكرته أنت في المقدّمة العربية، للـ"كينونة والزمان". كيف يختلف الفهم الذي يبنيه [التفلسفُ في فعل الترجمة] عن الفهم الذي نصل إليه من [الترجمة بوصفهاـ نقلًا]؟

□ علينا أن نفرّق بين "النقل" وبين "الترجمة"، حتى نرى نوع الحاجة إلى فلسفة ما في هذا المضمار. الناقل هو آلة الترجمة وليس روحها. ونعني بذلك أنّ الاكتفاء بنقل المعاني نقلًا قاموسيًّا أو نحويًّا هو مستوى من الترجمة، لا يرقى إلى حجم الانتظار التّأويلي الذي يدفع لغة من اللّغات إلى توفير الضيافة الكونيّة المناسبة لنصّ فلسفي أو نصّ مقدّس كبير. والسبب هو أنّ اللّغات ليست مترادفة أبدًا. هي ليست منظومات متشابهة أو متطابقة من العلامات اللسانية، بحيث يمكن الاكتفاء بتوفير المقابلات لفظًا ونحوًا وتركيبًا، حتى نظفر بنصٍّ قابل للقراءة في لغة شعب آخر. والنقل يمكن أن يكون أمينًا، لكنّه لن يكون ترجمة بالمعنى الأصيل. الناقل ليس ترجمانًا في معنى، إنّه يكتفي بنصب المقابلات المتوفّرة لألفاظ ومعانٍ وتراكيب أجنبية، تطلب الإذن بالدخول إلى ساحة لغتنا العميقة. لكنّ ما يحدث هو أنّ الناقل أكان يريد ذلك أم لا، لا يضيف شيئًا إلى لغته. نعني بذلك أنّ النقل هو عمل محافظ، أمّا إذا قصد فعلًا أن "يعرّب" المعاني الأجنبيّة، أو أن "يؤسلمها"، أو "يشيّعها"،...فهذا لم يعد مترجمًا بل صار داعيّة خطابيّة، يئد النصوص بالنقل، ولا



يترجمها. إذ ما الفائدة من نقل نصوص نحن نريد سَلَفًا وصراحة أن نثبت أنّها لا تضيف شيئًا جوهريًا إلى قيمنا العميقة، أو إلى ثوابت الملّة التي ننتمي إليها، نعني لا تساهم في شيء؛ في زحزحة وضعيّة التفكير الحر في أفق أنفسنا العميقة؟

إنّ الترجمة عمل إبداعي أو لا تكون. وفي تقديرنا، ترجمة عمل فلسفي عظيم هو مثل كتابته لأوّل مرة. المترجم ليس ناقلًا، ونعني بذلك هو يريد قصدًا أن يمتحن أعماق لغته، كما يريد إجراء توسيع تأويلي لقدراته العميقة على الفهم. المترجم الجيّد لا ينقل بضاعة لغويّة أجنبيّة للاستهلاك، أو لطمأنة أولي الأمر بأنّ عمل الفكر ليس إساءة لسلطة أحد، أو لتملّق الذّات، حتى تواصل سكينتها التاريخيّة، في قمقم الملّة التي ننتمي إليها، أو للدّفاع عن ثوابتها العقديّة بطريقة دعويّة. بل المترجم الجيّد يدفع تراثه اللّغوي والاصطلاحي والصوفي والقرآني والفقهي إلى وظيفة جديدة: قول العصر، ورفع التحدّي الروحي الذي رفعه الغرب في وجه بقيّة أعضاء الإنسانيّة؛ بواسطة الإبداع العقلي الحرّ والكوني.

وأنا قد خبرت؛ لغة القرآن، ومعجم المعلّقات، ومصطلح الفقه، ومطارح الصوفية، وقلم الأدباء، وغواية الشعراء، ورواة العرب وقصصهم، فوجدت أنّ لغتنا، متى ما قورنت باللغات الغربية النافذة؛ (من ألمانيّة وإنجليزيّة وفرنسيّة، إلى اليونانيّة واللاتينيّة)، هي تبذّ عليها جميعًا، متانة ودقّة وأمانة وأصالة وظُرفًا وتلطّفًا. بهذا المعنى أنا لا أؤمن بترجمة تبقى نقلًا، وأدعو إلى ترجمة تكون تأصيلًا عميقًا لإمكانات أنفسنا ووجوه كينونتنا في العالم، كما قالتها الإنسانيّة من خلال لغات أخرى.



الهرمنيوطيقا والتّفسير الدّيني للعالم

حوار مع

محمّد مجتهد شبستري

حاوره: جلال توكليان وسروش دبّاغ




مكتبة
الفكر الجديد

○ ما الذي حملك على طرح قضايا الهرمنيوطيقا؟

❑ بعد مرور عامين على انتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، تبيّن لي أن التفكير الفقهيّ التقليدي أصبح عبئًا على الذين تولّوا إدارة البلد بحسن نية، وعائقًا من دون الحياة العصريّة. كانوا يسعون جاهدين إلى التلفيق بين الأفكار الديمقراطيّة من جهة، وما جاء في علم الكلام والفقه الشّيعي من جهة أخرى. لكن باءت كل محاولاتهم بالفشل، ودائمًا كان الفكر الفقهيّ يثقل كاهلهم ويسبّب لهم المتاعب.

○ كمثال على ذلك، هل يمكننا التساؤل عن سبب الإبهام في بيان هذا التلفيق في الدستور، وعدم استخدام تعابير شفّافة وواضحة، في حين أنها من ضروريّات كتابة أي دستور؟

❑ نعم. حتى ما كتب وكان بالامكان تفسيره تفسيرًا ديمقراطيًّا أيضًا، في مرحلة التطبيق فسر تفسيرا فقهيا. وتحول الدستور إلى نصٍّ فقهيٍّ يجب تفسيره وفقًا للموازين الفقهيّة. كنت ألاحظ بأن مديري البلد حين يواجهون عقبة ويريدون أن يخرجوا من طوق الحلول الفقهيّة، أيضًا يحاولون صوغ حلولهم بمصطلحات فقهيّة. بينما لو كانوا يلتزمون باللوازم المنطقية لتلك الحلول، لكان عليهم الخروج من نطاق التفكير الفقهيّ، لكنهم لا يتخلّون عنه. على سبيل المثال قالوا مهما اقتضت الضرورة لا يمكن تعطيل أي حكم شرعي. أدخلوا الرجم في القانون الجزائي، لكن حين رأوا الضجة التي استتبعته في العالم، قالوا تطبيقه يسبب وهن الإسلام، فنركنه جانبًا. وفي مرحلة أخرى قالوا إذا صوّت ثلثا أعضاء البرلمان على ضرورة أمر أو الاضطرار إليه، فيمكن تعطيل الحكم الشرعي بشكل مؤقت. وفي مرحلة تالية خطوا خطوة أخرى وأسّسوا مجمع تشخيص مصلحة النظام. في البدء أسّس مجلس صيانة الدستور كي يمنع من تشريعات البرلمان المخالفة للشريعة، وقالوا كل ما يقوله هذا المجلس هو شرع ويجب العمل به. لكن في بعض الأحيان كان ما يعلنه مجلس صيانة الدستور يسبّب عراقيل في مجال السياسة أو الاقتصاد وينتهي الأمر إلى التعارض بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور، لهذا أسّسوا مجمع تشخيص مصلحة النظام، وقالوا بأن الموارد الخلافيّة تحال إليهم كي يقرّروا بحسب ما تمليه مصلحة البلد.



فكنت أرى أن السادة المتصدّين لشؤون البلد كانوا في أوقات كثيرة يركنون فتاوى فقهيّة مشهورة جانبًا، ويعملون بتشخيصاتهم العقلانيّة. ونتيجة هذا المنهج فَقَدَ الفكرُ الحاكمُ، الانسجامَ الداخليَّ، وأصبح المديرون عمليين من دون خلفيّة نظريّة رصينة.

حين يقول أحد بأن المصلحة تقتضي كذا، في الحقيقة يريد أن يشخّص مصلحة المجتمع بمعونة العقل. واذا كان كذلك، فهذا الأمر لا يمكن تسميته بالاستنباط الفقهيّ من الكتاب والسنّة، فلماذا ننحت لهذه العملية عنوانًا فقهيًّا؟

على أية حال كان التعارض بين الفكر والعمل عند الفقهاء ملحوظًا، وهذا خلق عندي السؤال عن منشأ هذا التعارض وعدم الانسجام. وما توصّلت إليه في خاتمة المطاف هو أن المشكلة في مباني الفكر الفقهيّ والافتراضات والأحكام المسبقة للسادة. وللاقتراب من حلّ المشكلة، يجب أن ندرس هذه المباني.

في مرحلة تالية تنبّهت إلى أن الفقهاء المتصدّين للشؤون السياسيّة غير ملتفتين إلى مباني تفكيرهم الفقهيّ، وما تنتهي إليه هذه المباني من مشاكل. من الواضح أن هذا الأمر يرتبط بالهرمنيوطيقا، ومن هنا توجّهت لمطالعة علم الهرمنيوطيقا الحديث أكثر.

الهرمنيوطيقا الفلسفيّة بالمعنى الأعمّ، أي البحث الفلسفي حول المقدّمات غير التجريبيّة لعمليّة "الفهم" أصبحت أكثر أهمّيّة بالنسبة إليَّ.

خلال سنوات إقامتي في ألمانيا، حيث كنت على تماسٍ مع الفلسفة والإلهيّات المسيحيّة الغربيّة، اطّلعت على كتاب "الحقيقة والمنهج" لغادامير، وأبحاث رودولف بولتمان حول "التديّن والفهم" وآراء شلايرماخر وعدد آخر من أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفيّة (بالمعنى الأعمّ)، الذين كان لهم دور أساس في تطور الإلهيّات المسيحيّة. لكن بعد عام 1981 خصّصت وقتًا طويلًا لدراسة الهرمنيوطيقا الفلسفيّة وقدّمت الدراسات التي تعرفونها.

❍ يبدو أن أولى علامات تحوّلكم الفكري وانطلاقة الأبحاث الهرمنيوطيقيّة يمكن ملاحظتها في مقالات "الدّين والعقل" التي نشرتها في مجلة "كيهان فرهنكي".

❑ نعم، هو كذلك. لكن قبل ذلك حين كنت أنشر مجلة "انديشه إسلامي = الفكر الإسلاميّ" في عام 1979، ذكرت بعض النقاط حول تعقيدات قضيّة "فهم النُّصوص" ومقتضيات التدّين في العصر الحاضر. وما نشرته في "كيهان فرهنكي" تحت عنوان الدّين والعقل، كان شرحًا لتلك التأمّلات. وبعد فترة نشرت تلك الأعمّال مع أعمال أخرى مرتبطة بها في كتاب تحت عنوان "الهرمنيوطيقا،



الكتاب والسّنّة". وهذه القضايا نفسها تابعتها بصورة أخرى في كتاب "الإيمان والحريّة"، ثم كتاب "نقد القراءة الرسميّة للدّين"، وبعده كتاب "تأمّلات في القراءة الإنسانيّة للدّين". كل هذه جاءت على غرار تلك التأمّلات. والذي ينبغي بيانه هنا أنني لم أتطلّع في كتاب "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة" إلى تبنّي مذهبٍ معيّنٍ في الهرمنيوطيقا والترويج له، بقدر ما كان الهدف الأساس هو التنبيه إلى وجود عِلم جديدٍ بهذا الاسم، وأن هذا العِلمِ ينطوي على أبحاث قيِّمة ومعمّقة، تفوق ما لَدينا في علم أصول الفقه تحت عنوان "مباحث الألفاظ". إن موضوع علم الأصول يدور حول ظواهر الكتاب والسّنّة وحجيّة ظواهرهما، ويشكّل هذا الموضوع حجر الزاوية في هيكل الفكر الفقهيّ، وأردت التنبيه إلى أن الأبحاث ذات الصّلة بفهم النّصّ أوسع بكثير من بحث حجّيّة الظواهر وما يتفرّع عنها من مسائل وأبحاث. ركّزت في كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة) على طبيعة الفهم المسبق والأحكام القبْلية التي تحكم المنهج التفسيري والاستنباطي السائد بين علماء المسلمين. وكنت حريصًا جدًّا على قرع أذهان الدّارسين والباحثين في الحوزة العلميّة وتعريفهم بعلم الهرمنيوطيقا الفلسفيّة الحديثة بالمعنى الأعمّ، التي راجت منذ شلايرماخر. وأبيّن ضرورة تنقيح الأحكام المسبقة والقبليّات. بيَّنت في ذلك الكتاب أن نظريّة (التوصّل إلى مراد المتكلّم من خلال ظاهر كلامه) ليست إلّا نظريّة واحدة من بين النظريّات المبحوثة في علم الهرمنيوطيقا، وأن هناك في هذا الخصوص نظريّات كثيرة أثرى وأعمق. فلماذا لا يطّلع الفقهاء عليها عسى أن نجد فيها ما يروي غليلنا؟ لماذا اكتسبت نظريّة التوقّف عند حدود ظواهر الكلام، قداسة كبيرة بحيث ما عاد بوسع أيٍّ منا أن يتحرّر من قيودها، أو يفكّر في تعريضها للمساءلة العلميّة؟ وكانت الإجابة تأتي في الغالب: "لأن أئمّة الدّين العظام بقولهم وفعلهم دلّونا على التوقّف على هذا المنهج،- والذي كان المنهج الشائع والمتعارف في عصرهم لفهم النُّصوص - ولا بدّ لنا من السّير على خطاهم في هذا المضمار".

هذا الكلام غير تامّ. لأن الزعم بأن النّبيّ أو الإمام هكذا فعل، وهكذا قال، وهكذا يريد منّا، مستند في الأساس إلى فهم معيّنٍ، وبالتالي لا بد من ملاحظة إن كان هذا الفهم هو الصّورة الوحيدة أو أنَ له بدائل ممكنة، وحينئذ يجب ان نضطلع بدراسة النظريّات التي تفسّر حقيقة الفهم ونختار منها ما هو أقرب إلى منطق العقل والعقلاء، ومن ثم يأتي الدّور لمحاولة فهم مراد النّبيّ أو الإمام في ضوء قواعد الفهم الأمثل.

قالوا: إذا كنا نعدّ النّبيّ والإمام مشرّعًا أبديًّا وأحكامه لا تتبدّل، فمقتضى ذلك



التوقّف عند حدود ظواهر كلامهم التشريعي. والجواب: إذا تحصّل لنا من خلال التمعّن في رواياتهم (ع)، وفهم هذه الروايات فهمًا عقلانيًّا، أنهم (ع) في خصوص الحكمة العمليّة يؤيدون ما تتوصّل إليه البشريّة من قيم ومبادئ أخلاقيّة عامة، وأن الأحكام الشرعيّة التي صدرت عنهم إنما كانت في ضوء ملاحظة خصوصيّات الحقبة الزمنيّة والبيئة المكانيّة التي عاشوا فيها آنذاك - وتوجد قرائن مقنعة في هذا الخصوص -، سيكون لنا فهم جديد لفكرة (أبديّة التشريع)، ولن نكون ملزمين بالعمل بنظريّة (التوقّف عند ظاهر النّصّ) وسوف تفتح في وجوهنا آفاقٌ واسعة للأخذ والاستفادة من علم الهرمنيوطيقا.

بكلمة واحدة كان غرضي من نشر "كتاب الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة" هو العبور من ضفة الهرمنيوطيقا الدوغمائيّة إلى الهرمنيوطيقا العقلانيّة. ليس من الصحيح أن نستنبط عدّة مبادئ عقائديّة من الكتاب والسّنّة، ومن ثم نجعل هذه المبادئ فرضيّات وقواعد نستند إليها في فهم الكتاب والسّنّة؛ إنه الدور بعينه!

ولا محيص عن الوقوع في شراك هذا الدور، إلّا باعتماد المسلمين على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، ليس بالضرورة بمعناها الخاصّ الذي نظّر له كل من هايدغر وغادامير، بل تكفيهم الهرمنيوطيقا بمعناها العام الأوسع، والذي يعني أي شكلٍ من التّنظير الفلسفيّ في مجال الفهم.

وأقول لك: لا يتيسّر ذلك إلّا إذا آمنّا بأن فهم النّصّ القرآنيّ خاضع هو أيضًا للهرمنيوطيقا الفلسفية، وهذا بدوره لا يتيسّر إلّا إذا أبرزنا شواهد وأدلّة كافية على إنسانيّة التخاطب اللّغوي الموجود في القرآن.

إذ لمّا كان الارتباط اللغويّ الإنسانيّ لا يتحقّق إلا عبر الكلام الإنساني، إذًا لا بدّ من البرهنة على أن النّصّ القرآنيَّ كلام إنساني (صادر عن النّبيّ)، وإن آمنّا في الوقت ذاته بأن منشأَه وحيانيّ إلهيّ، كما يصرّح القرآن نفسه بذلك. هذه هي القضيّة التي تشغل ذهني منذ زمن.

○ هل بوسعنا القول إن ثمرة جهود محمّد مجتهد شبستري الفكريّة في تلك الفترة، تتلخّص في دعوته لنا لقراءة النّصّ بعدّة صور؟

❑ نعم. هذا من ثمار المساعي العمليّة التي كرّست لها شطرًا من حياتي، وإذا كان هناك من يدّعي خلاف ذلك، ويصرّ على أن النّصّ ليس له إلاّ قراءة واحدة فليقدّم دليلًا على مدّعاه، وإلاّ فالمسلمون أحرار بأن يتّبعوا أي فهم أو قراءة يرونها هي الأرجح. إذا تجاوزنا الفهم الدوغمائي إلى الفهم الحرّ، سوف يحصل لدينا تنوّع في الفهم.



❍ من يتبنّى منهج القراءة الوحيدة لا يقبل برأيك ويقول إنه أمر غير مقبول ولا ممكن!

❑ نعم، هؤلاء موجودون، وهم يرفعون شعار حجّيّة ظواهر الكتاب والسّنّة، وعدم جواز تخطّيها. بيد أنهم لا يقيمون دليلًا على ذلك. مرة أخرى أؤكّد أنّه لا محيص لنا عن اعتماد فهم عقلانيٍ للنصّ، وإن اختلف هذا الفهم مع ظاهر مراد المتكلّم، وكما أن هذا الظاهر نفسه يمكن أن يحتمل أكثر من فهم.

❍ إذًا فالإشكالية لا يمكن حلّها بمجرد التذرّع بتبعيّة أئمّة الدّين؟

❑ كلا، لأن التبعيّة لأئمّة الدين يجب أن يسبقها فهم لهم، تفهّم أولًا ما يريدون، ثم تتبعهم أو لا تتبعهم، وعادت الكرة من جديد إلى ملعب الفهم. لماذا نلزم أنفسنا بأن نفهم أئمّة الدّين من خلال النظريات والفرضيات التي وضعها علماء المسلمين؟ فالعلماء ليسوا بمعصومين، وبالتالي بوسعنا أن نتفحّص أدلّتهم، فإن كانت مقنعة أخذنا بها، أو جعلناها نظريّة مقبولة إلى جوار النظريّات والفرضيّات الأخرى التي تتوفّر على مقوّمات الإقناع، فنبقى نحتاج إلى هرمنيوطيقا فلسفيّة غير دوغمائيّة (بالمعنى الأعمّ) كي ننطلق بها.

❍ من بين الآراء النقديّة التي وُجّهت لك في هذه الفترة، أن كتاب "الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة" يستنسخ آراء شلايرماخر وهي آراء قديمة في الهرمنيوطيقا؟

❑ نعم، هكذا قال بعضهم، وقال آخرون: إنه عرض لهرمنيوطيقا هيرش، فيما زعم قوم آخرون أن الكتاب يتضمّن آراء غادامير. وفي الواقع، لم يكن الغرض من تأليف الكتاب المذكور هو تبنّي مذهب هرمنيوطيقي معيّن، بل مجرّد فتح باب للفت أنظار المفسّرين والباحثين في المجالات القرآنيّة، وتنبيههم إلى وجود هذا النمط من الأبحاث في الهرمنيوطيقا الجديدة. ومن هنا عمدت إلى تضمين الكتاب الأبحاث والآراء الرئيسيّة التي كنت أعتبرها حينها مفاتيح لهذا المضمار البحثي، وقد يكون هذا الأمر هو الذي أدى إلى إصدار أحكام متفاوتة بحقّ الكتاب.

❍ من الآراء النّقديّة التي وُجّهت إليك أن الهرمنيوطيقا ليست سوى (التفسير بالرأي) الذي يرفضه العلماء المسلمون؟

❑ نعم هذا صحيح، حتى إن أحد مراجع التقليد الحاليّين صرح في حديث إلى الإذاعة والتلفزيون بأن "ما كان يسمى (التفسير بالرأي) عاد إلينا اليوم تحت مسمّى (الهرمنيوطيقا)". لكنَّ هذا الكلام غير دقيق، فإن قراءة النّصّ وتفسيره سواء كان بالاستناد إلى ظاهر الكلام وصولًا إلى مراد المتكلّم (وهو مما يقبله الخصم) أو بطريقة أخرى، فإن جميع ذلك يقوم على أساس هرمنيوطيقي بحت.

الهرمنيوطيقا هي "نظريّة الفهم" وليست التفسير بالرأي بالمعنى الذي قال به



القدماء. وبناء على هذا فإن جميع القراءات بالنظر لاستنادها إلى "نظريّة في الفهم" فهي نوع من أنواع التفسير بالرأي بالمعنى الجديد للكلمة.

في مجلة (الكلام الإسلاميّ) التي يشرف عليها أستاذ من الطراز الأول في الحوزة العلميّة اتهمت بأنني انتحلت لنفسي آراء (غادامير) بشأن الهرمنيوطيقا، والحال أنني لم أتطرّق في ذلك الكتاب إلى القول بأن ما أقوله في باب الهرمنيوطيقا هو من ابتكاري. وفي كتاب (الهرمنيوطيقا، الكتاب والسّنّة) صرّحت مرارًا بأن هذه الآراء هي حاصل نظريّات العلماء الذين وضعوا أسس علم الهرمنيوطيقا.

إن هذا الأسلوب في البحث عن (من قال) وترك (ما قال) يعكس نوعًا من الهروب في مواجهة الحقيقة. إضافة إلى هذا في ذلك الكتاب لم أبيّن نظريّة غادامير بشكل خاصّ.

❍ البعض يتذرّع في مقام الرّفض لهذه الأفكار بأنها صادرة عن مناشئ غربية...

❐ نعم هذا موجود للأسف، وينبغي تذكير هؤلاء بأن الفلسفة اليونانيّة كانت هي الأساس للفلسفة الإسلاميّة، وفي ضوئها وضعت قواعد هذه الفلسفة. فليس مهمًّا من أين تأتي الأفكار والنظريّات، المهم هو محتواها، ونحن أبناء الدليل حيثما مال نميل. ألم تتأثّر الفلسفة الإسلاميّة بالمنطق الأرسطي، ألم يتأثّر العرفان الإسلاميّ بشدة بالأفلاطونية الجديدة والفكر البوذي. وغيرها من الاستفادات والاقتباسات الكثيرة، والتي لا مجال لذكرها هنا. ما المانع أن يستفيد علماء الإسلام اليوم من أبحاث الهرمنيوطيقا؟ هذا الأمر ليس جائزًا فحسب، بل ضروري أيضًا.

❍ البعض يتوجّس ريبةً من الهرمنيوطيقا!

❐ اطلعت على ذلك وأثار دهشتي واستغرابي، يتعاملون مع الهرمنيوطيقا كأنها شخص أو كيان تمّ تهريبه بشكلٍ غير قانونيّ. وهناك من ضخّم الموضوع أكثر وربط الهرمنيوطيقا بمؤامرة ضد الإسلام والمسلمين. عجبًا! إن الهرمنيوطيقا علم، والعلم ليس عرضة للشكّ. إنها قضيّة فلسفيّة - نظريّة، ولا معنى لوصفها بهذه الأوصاف.

❍ من الباحثين من وصف الهرمنيوطيقا بأنها قضيّة مستوردة ومفروضة على العالم الإسلاميّ، وأن الشيخ شبستري داعية لفكرة مستوردة ومفروضة!

❐ نعم قيل ذلك، وإن كنت لا أفهم ما هو المقصود من عبارة (الهرمنيوطيقا المفروضة). لقد تعاطى علماء الإسلام والعرفاء مع المفاهيم ومقولات الهرمنيوطيقا على مدى قرون. وأنا وأمثالي لا نزعم أكثر من أنّ هذا الوادي قد شهد تحوّلات جديدة يجدر بنا الاطلاع عليها والاستفادة منها في إعادة قراءة النّصّ الدّيني.



❍ قالوا أيضًا إن الفرضيات التي يستند إليها شبستري هي ذاتها المتداولة في الحوزة العلميّة، والرجل في الواقع لم يأتِ بجديدٍ. وقالوا كذلك إن الهرمنيوطيقا تتحدّث بلغة (هذا هو ذلك) وموارد استعمالها في الحالات التي يكون النّصّ مبهمًا بالنسبة للسامع أو القارئ وقد ولّى زمنه، أما في ما يتعلّق بالنّصّ الدّيني الإسلاميّ فالوضع مختلف تمامًا، لأننا نريد أن نستوحي من النّصّ الدّيني المعنى نفسه الذي قصد منه في حينه، ونعمّمه من الناحية الزمنيّة، على اعتبار أن الفاصلة الزمانيّة بيننا وبين عصر النّصّ ليست طويلة إلى درجة تسبّب الإبهام بالنسبة لأهل هذا العصر. فلا يمكن أن نقدّم تفسيرًا جديدًا منها.

❑ بالنسبة للنّصوص الإسلاميّة الأولى، فالجواب أنها على الأقلّ بالنسبة لبعض المسلمين في العصر الحاضر، مبهمة. لأن الفترة الزمنية التي تفصلنا عن تلك النُّصوص أصبحت طويلة، بحيث بات من الضروري أن نقرأها قراءة جديدة. فما هو الحلّ إذًا؟ نحن لا نريد أن نغادر عصرنا الذي نحن فيه، وللحياة العصريّة شروط ومتطلّبات تفرض علينا قراءة تلك النُّصوص بذهنيّة جديدة. هذا بالنسبة للإنسان المؤمن الملتزم بجدوى النّصّ الديني، أما غير المؤمن بالإسلام فلا يرى جدوى من الاهتمام بقراءة جديدة للنّصوص الدّينيّة. أما ما قيل في مستهل سؤالك آنف الذكر من أن الفرضيات التي يعتمدها شبستري هي الفرضيّات ذاتها المعمول بها في الحوزة العلميّة؛ فأترك الحكم فيها لمن ينتهي من قراءة هذا الحوار. لقد كرّست زهاء عشر سنوات من عمري للتأمّل في هذه الفرضيّات والمبادئ، وأعتقد بأن ما تسمعونه في هذا الحوار يختلف جذريًّا عمَّا هو موجود في الحوزة العلميّة ومتعارف عليه بين أوساطها. هناك المزيد من الانتقادات وجّهت إليّ من قبل بعض السادة، ومعظم هذه النقود تركّز على مسائل هامشيّة وتترك لبّ الموضوع. حتى إن بعض المشايخ بحدود عام 2000 كرّس خطبة ما قبل خطبة صلاة الجمعة لأسابيع عدّة للدعاء بالويل والثبور على نظريّة الهرمنيوطيقا، والقول بأنها أخطر شبهة منذ زمان أبينا آدم وحتى اليوم. وأن من يؤمن بها لا إيمان له، وهو عميلٌ للأجنبي، علمًا أن هذا الشيخ أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في الحوزة العلميّة.

❍ على الرغم من كل هذه الهجمات، فإن الفكرة تشقّ طريقها بثبات، وراحت تتبوّأ مكانة مهمة في المنهج الدّيني المعاصر، حتى على صعيد الحوزات العلميّة. كما أن هناك من الباحثين من قال إنه قبل البحث عن تطبيق الهرمنيوطيقا على النّصّ الدّيني الإسلاميّ، لا بدّ من الناحية المنهجيّة أن نتحقّق أولًا من الحجّيّة المعرفيّة للوحي وثبوت القرآن تاريخيًّا؟



□ ثمة حراك معرفي ملموس في هذا الجانب، عشرات الكتب أُلّفت بالفارسيّة والعربيّة والإنجليزيّة والألمانيّة، حلقات علميّة كثيرة تتداول هذا الموضوع، رسائل ماجستير ودكتوراه أُعدَّت لهذا الغرض، الكثير من هذه الدراسات تعرّضت لآراء، قبولًا وردًّا، وأنا أرحّب بجميع تلك الآراء، ما دامت تتناول جوهر الموضوع ولا تخرج عن جادّة البحث العلميّ الرّصين.

من ضمن الكتب الجيّدة التي انتشرت في قم حول الهرمنيوطيقا كتاب "مدخل للهرمنيوطيقا" تأليف الشيخ أحمد واعظي، الذي شرح فيه مختلف النظريّات الهرمنيوطيقية. وأشار – محقًا – إلى أن النظريّة التي يتبعها علماء المسلمين، وهي أن "ظاهر الكلام يدلّ على مراد المتكلّم"، هي إحدى النظريّات الهرمنيوطيقيّة. كتابه مفيد لمن يحبّ الاطلاع على هذه الأبحاث. ولكن عندي ملاحظة عليه. وهي تصريحه في مقدّمة كتابه بأنه سوف يبيّن مختلف نظريّات الفهم "الهرمنيوطيقيّة"، لكنه سوف ينقد ما يقابل النظريّة الرائجة في الحوزة الدّينيّة فقط. وبعبارة أخرى لا ينقد ما هو رائج في الحوزة والمؤسّسة الدّينيّة. وعلى هذا الأساس بحسب ما أتذكّر لم ينتقد نظريّة "هيرش" أو "بتي" لأنهما قريبتان من نظرية حجّيّة الظواهر، لكنه أورد النقود المأخوذة على "ريكور"، "غادامير"، "ديلتاي" و"شلايرماخر". فلو كان أورد النقود على مواقفي النظريّة المعتمدة في الحوزة أيضًا، لكان كتابه أشمل وأنفع.

أما ما أشرت إليه في السؤال من أن بعض الباحثين قال بضرورة أن تناقش وثاقة القرآن تاريخيًّا، قبل الشروع في معالجة النّصّ الدّيني هرمنيوطيقيًّا، فأنا أرى أن طرح هذا للنقاش لا يقلّل من أهميّة البحث، بل إنه يعين على فهم القرآن فهمًا عقلانيًّا، وأقصد بالفهم العقلاني، الفهم الذي يلقي الضوء في الوقت ذاته على مقاصد القرآن ورسالته الدّينيّة. من أين ننطلق في دراستنا للقرآن والرسول، هل ندرس القرآن في ضوء شخصيّة النّبيّ، أم النّبيّ في ضوء دراسة القرآن؟ دعني هنا أسرد لك واقعة لطيفة صادفتها قبل فترة. لي صديق رسّام، ذهبت ذات يوم إلى معرض أقامه، وقد طلب مني أن أدوّن ملاحظاتي في سجلّ زوار المعرض. فأمسكت بالقلم وكتبت: "لا أدري هل أفهم اللوحات من خلال صاحبي، أم أفهم صاحبي من خلال لوحاته؟!". الأمور تصبح أحيانًا معقّدة بعض الشيء بالنسبة لإشكالية النّبيّ والقرآن، أتصوّر الأصح أن نبدأ بالنّبيّ فنفهم القرآن من خلال شخصيّته. والسبب أن القرآن ظاهرة جاء بها النّبيّ إلينا، نحن الآن أمام إنسان يتحدّث عن تجربة حصلت له وليس عن كتاب فقط. الكتاب في الحقيقة هو مجموع ما قال، أما



التجربة فهي تتحدّث عن موهبة إلهيّة. النّبيّ يقول إنه ينطق بقدرة ربّانيّة. ولم يقل بأنه لم ينطق. من هنا يجب أن ننطلق!

لدينا شواهد تاريخيّة دالّة على أن المسلمين الأوائل انطلقوا من معرفتهم بالنّبيّ. وكانوا يعتمدون عليه في ما يجب وفي ما لا يجب. وفي القرآن دلالة على هذا المعنى. أما التعامل مع القرآن كسندٍ أصليٍّ في التعرّف على الإسلام فذلك منوط بحقبة تاريخيّة جاءت لاحقًا (بعد موت النّبيّ). ولكن كيف نفهم شخصيّة النّبيّ ومن أين؟ الجواب: من خلال البيئة الجغرافيّة والاجتماعيّة التي عاش في كنفها، لأن كل عمل وكلام يبدر عن الشخص فهو يأتي في سياق texntco إنسانيٍّ.

وعندما نريد أن ندرس أوضاع شخصٍ ما في مجتمع معيّن، فلا بدّ أن نؤشّر على الأمور التي يقارعها ويعارضها في المجتمع بأقواله وأفعاله. ومن الواضح أن جلّ اهتمام النّبيّ كان مركّزًا على مقارعة ومعارضة ظاهرة عبادة الأوثان التي كانت العقيدة الدّينيّة الرائجة آنذاك. فالعرب لم يكونوا بلا ديانة، بل إن الدين كان هو الإطار الحاضن للأعراف والعادات الاجتماعيّة العربيّة آنذاك. حتى ما يدعى بالجاهليّة فهي نوع من أنواع الحياة الدّينيّة، وليس كما يزعم "إيزوتسو" من أنها بمعنى عدم التّديّن بدين.

المجتمع العربي كان حافلًا بالمفردات الدّينيّة، كالحجّ والصّلاة وتقديم القرابين والعمل بالقصاص، وبشكلٍ عامٍ ما يسمى cult، غايتها أن هذه القيم والاعتبارات كانت ملتصقة بعبادة الأوثان. كذلك القيم على صلة بالوثنيّة. وفي هكذا ظروف ينبري شخص أُمِّيّ، لا من أهل العلم، ولا من أهل الفلسفة، ليطرح افكارًا وآراء جديدة وغريبة على الواقع الاجتماعي السائد. و(الأُمِّيّ) الذي جاء القرآن على ذكره، ليس بمعنى الذي لا يعرف القراءة والكتابة، بل بمعنى انه لا ينتمي إلى أي دين أو نحلة: "هُوَ الَّذي بَعَثَ فى الأُمِّيّينَ رسولًا مِنهُمْ"، الأُمِّيّون من ليسوا من أهل الكتاب. من لا يمتلك رسالة سماوية وليس لديه رؤية كونيّة لعالم الوجود، لا دينيّة ولا معرفيّة. إنه في مجتمع لا ينظر إلى الأشياء نظرة كلّيّة، على غرار ما كان يدعو إليه (كاسموس). إنه نبيّ أُمِّيّ في مجتمع جاهلي، يفهم الأشياء بما هي أشياء، ولا يكلّف نفسه عناء صهرها في وعاء جامع. حتى القرآن الذي كان مرآة عاكسة ثقافة ذلك المجتمع، لم يعثر على مفردة واحدة يعبّر بها عن العالم وفق نظرة (كاسموس) إليه. ولم يجد في نهاية المطاف بدًا من اللجوء إلى عبارة "كل شيء" كأقرب مفردة دالّة على الشموليّة، ومن ثم عرج على لغة الجزئيّات، ليذكر السموات والأرضين والجبال والشمس والقمر... إلخ.



في مجتمع كهذا يفتقر إلى أبسط نظرة شمولية للكون، ينبري شخص ليدّعي أنه مارس تجربة دينيّة. ما المرآة العاكسة لهذه التجربة؟ الجواب: القرآن. إذًا القرآن هو الوعاء الحاضن والعاكس لهذه التجربة النّبويّة.

❍ يرى بعض الباحثين أنه من اللازم العودة إلى أقدم من هذه المرحلة، وعلينا أن نثبت أولًا أن هذا الكتاب يحتضن تجربة نبويّة، أو ما يعبّر عنه بوثاقة تاريخ النّصّ. هل تؤيد هذا المنحى أم إن هذه مسألة فرعيّة؟

❑ أعتقد بأن موضوع صحة استناد القرآن لنبيّ الإسلام من عدم صحته، هو بحث فرعي، وذلك لأن النّبوّة بما هي نبوّة تعدّ مبحثًا فرعيًّا في الإسلام، والمبحث الأصلي هو مسألة وجود الله ووحدانيته، والنّبيّ ليس سوى طريق للفت انتباه الناس إلى الله. إذا صح التعبير عنها بفكرة. المهم فكرة هذا الكتاب، ويجب أن ندرسها. إذا اتّضحت تبعًا لها تتّضح سائر القضايا ومنها النّبوّة. أبيّن لاحقًا كيف أن النّبوّة قضية فرعيّة.

❍ إذًا دعنا ننطلق لدراسة النّصّ القرآني، كيف نفهم هذا النّصّ؟

❑ إن اعتمدنا الرأي القائل بأن فهم النّصّ ممكن بأكثر من حالة، فسأشرح كيفية فهم النّصّ.

إن مضمون التجربة الموجودة في هذا الكتاب ومفادها، هو ان جميع الخلائق والموجودات مرتبطة وجودًا وبقاءً وتحولًا بفعل الإله الواحد. فالكون يظهر في التجربة النّبويّة على هيئة مجموعة من الأفعال الإلهيّة، في حال أن الاعتقاد السائد في ذلك الوقت أن هذه الأشياء توجد وتتأثّر بالأوثان، أو الدهر، او أي شيء آخر غير الله.

الموجود في هذا الكتاب محتوًى تفسيريٌّ وليس إخباريًّا. فإذا ورد فيه "اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ"، "أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ"، "وَأَرْسَلْنا الّرياحَ لَواقِحَ"، "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ"، "مَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللّهِ رِزْقُهَا"، "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً"، هذه الآيات وكثيرٌ غيرها، تمنح تفسيرًا إلهيًّا لكل الحوادث الطبيعيّة والتّاريخ، رغم غياب الرؤية الكونيّة فيها. هذه الأمور تفسّر كأفعال إلهيّة، وليست مجرّد جمل خبريّة تحتمل الصّدق والكذب تلقى إلى النّبيّ ويقوم هو بتفسيرها، بل يُعطى إليه التفسير ذاته، يعطى إليه ما أسمّيه أنا الرؤية، وما يطلق عليه في اللّغة الألمانيّة "kcbli" وهو محتوى التجربة النّبويّة. النّبيّ يعيش عمليّة التفسير ذاتها. نبوّته هي تجربة هذه العمليّة، ورسالته هي التّعبير البيانيّ عن نتائج هذه التّجربة. ويمكن القول إن المحتوى الأساس لجميع السّور



المكّيّة هو بيان هذه التجربة، او الـ"blick ". أنا تأمّلت في هذه السور ولاحظت أن كل واحدة من السور المكّيّة تنطوي على بضع آيات محوريّة، والباقي هو تفسيرات على النحو الذي سلفت الإشارة إليه. السماوات والارضون والأنعام تتجلّى في هذا التفسير كأفعال إلهيّة منتسبة إلى الخالق. إنها علامات ومظاهر القدرة الإلهيّة. إذا كانت التجربة للمظاهر، فإن جوهر هذه التجربة النّبويّة هو التفسير. والأمر ينسحب بالقدر نفسه على السّور المدنيّة التي سنتوسّع في الحديث عنها.

ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو السؤال عن ماهيّة التفسير وحقيقته. فقد قلنا آنفًا أن التفسير يكون للأرض والسماء والحيوان، وليس تفسيرًا للعالم، فهذا النوع من التّفسير الكوني العام لا وجود له، الحديث عن الأشياء "وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ". لكن ما سعة "كل شيء"؟ هذا هو السؤال الأهمّ. والواقع أن التفسير لا بد أن يكون تفسير أرضيّة ما، فهو ليس فلسفة نظرية، إنما هو مثل التحليل اللغوي الذي لا بد أن يستند إلى جملة ما. التفسير لا ينهض إلّا على أساس واقعيّ عينيّ.

❍ تعبير (كلّ شيء) الذي أشرتم إليه، هل يعود إلى عالم الظهور الذي يحيط بنا؟

❑ هذه التعابير لاحقة، أي لا تدخل بالطبع في منظومة واحدة؛ السماء والأرض والنباتات والحيوانات وغيرها لا تشكّل في هذا المنظور والتجربة عالمًا واحدًا. مضمون هذه التجربة لا يتعاطى مع وحدة كونيّة، ولا يحيل الأشياء إلى شيء واحد وهو العالم أو الكون. وحدة السماء تعني وحدتها بحدّ ذاتها، أي إن لها وجودًا وحدانيًّا كما الأرض والجبال، من دون أن تندمج الأشياء ببعضها فتتحوّل إلى شيء واحد.

❍ التفسير الذي تقول إنه أوحي إلى النّبيّ هل هو نوع نظرة للكون أو موقف محدّد منها؟ هل الـ"kcbli" نمط خاصٌّ من الرؤية الكونيّة؟

❑ ليس بمعنى أنه يرى العالم وينظر إليه على هذا النحو، بل أُعطي هذه النظرة والرؤية، بحيث تبدو جميع الأشياء شفّافة بالنّسبة إليه وتبدي عمّا وراءها من دون حجب أو تعتيم. وهذا هو معنى (الرمز)؛ أن يفقد الشيء قابليّته للفهم والاكتناه ويتحوّل إلى وسيلة وأداة لفهم شيء آخر، بخلاف (العلامة) التي لا تتمحّض بالدلالة على الأشياء بل يمكن فهمها واكتناهها بنفسها أيضًا، وإن كانت تشير إلى شيء آخر. ولذا ليس من الصحيح أن يترجم أو يفسّر مصطلح (الآية) في القرآن بمعنى العلامة بل الرمز والمثال. التفسير يتعاطى دومًا مع أرضيّة محدّدة، والمحتوى التفسيري في القرآن ليس أوسع من المفهوم الكلّي للأشياء المعروفة في ذلك الوقت وفي تلك البيئة.



إن الاختلاف بين دعوة النّبيّ والحالة الوثنية السابقة على الدعوة، تكمن في أن النّبيّ يهتم لأمر واحد وهو إحالة جميع الأشياء والأفعال والظواهر الموجودة أو المعقولة من أرض وسماء وإنسانٍ وجانٍ وشيطانٍ إلى الله. ولما كانت ثمة عمليّة تفسير، والتّفسير لا بدّ وأن يتلوّن بلون البيئة التي تحصل فيها عمليّة التفسير، فلا بدّ أن يأتي المحتوى التّفسيري في ضوء ما هو موجود في حالة ثقافيّة سائدة في الجاهليّة. لأن ما ينبئ عنه النّبيّ ليست قضايا خبرية تحتمل الصّدق والكذب على غرار ما هو معروف في المنطق، وليس واردًا في خلد النّبيّ أن يبيّن ما هو موجود وما هو غير موجود، حتى يطالب بدليلٍ على صحة ادعائه، لأنه في الحقيقة لا يدّعي شيئًا، وإنما يقدّم عرضًا انطباعيًّا عمَّا رآه وعاشه من تجربة، وخلاصتها إرجاع كل شيء وإحالته إلى الله. القرآن يتناول مفردة الجن، من دون أن يكون في مورد إثبات أن الجنَّ موجودون أم لا، سياق الكلام شيء آخر، كأنه يريد أن يقول: الجنّ لو كان موجودًا فهو من الله، ولو كان يتّصف بكذا، أو يفعل كذا، فإن اتّصافه وفعله منوطان بالإرادة الإلهيّة المحيطة بكل الأشياء. وهكذا الأمر بالنسبة لمسائل أخرى، كأن يقول القرآن بأننا خلقنا الإنسان من طين، أو مراحل نشأة الجنين. بينما حينما نلاحظ مراحل نشأة الجنين اليوم نراها مختلفة، ويطرح سؤال هل القرآن منسجم مع العلم أم لا؟ بينما الفكرة الجوهريّة التي يرمي إليها القرآن من ذكر مراحل الجنين، هي أن هذه المراحل - كيفما كانت - فإن مردّها إلى الله الذي لا إله إلا هو. وهذا يعني أن ما جاء من تصوير لمراحل تكوّن الجنين في القرآن هو تقرير للانطباع الراسخ في ذهن عرب الجاهليّة عن هذه العمليّة، وهو يريد أن يبيّن للعرب آنذاك أن نشأة الجنين - بالشّكل الذي تعرفونه - هي فعلٌ إلهيٌّ محض. وكذلك سائر الامور.

❍ ما المقصود من الإحالة إلى الله؟

❐ المقصود بأن ذلك هو فعل الله ومن صنعه. في الماضي كان الناس يؤمنون بنظرية علميّة، وفي الوقت نفسه مؤمنين بالله، فمن الطبيعي أن يبادروا إلى تفسير النظرية بشكل تؤول معه الظاهرة إلى الله. وفي ما بعد لو تبيّن بطلان هذه النظرية عمليًّا، فليس من حقّنا أن نأتي ونحاسبهم على طريقتهم في التّفسير، ولماذا أوصلوها لله. لأن المفروض أن الهدف الأصليّ لأولئك المؤمنين، ليس إثبات صحة النظرية المعنيّة، بل إثبات عدم خروجها عن القدرة والفاعليّة الإلهيّة.

❍ وما شأن الواقعيّة إذًا؟

❐ نصل إليها! ففي ما يخص الظواهر الطبيعية كان الوضع على هذا المنوال. فكيفما كان الناس يتصوّرون الطبيعة يقول لهم بأن هذا لا يخرج عن دائرة الأمر الإلهيّ.



والشيء نفسه يصدق مع الظواهر التاريخيّة. فهذه الحوادث أيضًا تعتبر مظاهر لأفعال إلهيّة، الله هو الذي يحيي ويميت، يهلك أقوامًا ويستخلف آخرين، ويبعث الأنبياء. وعندما يتحدّث الكتاب المقدّس عن غرق فرعون في النيل، ليس الغرض من ذلك إثبات أنه غرق أو لم يغرق، وأنه غرق في النيل أم في غيره، المهم أن هذه الحادثة بوصفها العالق في أذهان الناس مردّها إلى الله. بالطبع سياق التعرّض لهكذا أمور يأتي جازمًا من دون تردّد، فلا يقال في النّصّ الديني أن هذه الواقعة على فرض وقوعها فهي من الله، بل يقال إن فرعون قد غرق، وإن الله هو الذي أغرقه.

وحتى في الموارد التي يبدو الحديث فيها وكأنّه يتناول قضيّة فلسفيّة، إذا دققنا فيها سوف نرى أنها ليست قضيّة فلسفيّة بل هي أيضًا قضيّة تفسيريّة. من قبيل الآيات القرآنيّة القائلة: "وَكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طائِرَهُ فِى عُنُقِهِ وَنخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القيامَة كتابًا يَلْقاهُ منشورًا"، و"وَلَقَد جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ". فقد قيل إن هذه الآيات تتضمّن معاني فلسفيّة، لكن بالتمعّن في مضامينها يبدو الأمر مغايرًا. ففي جميع هذه الموارد، يكون المراد الأصلي هو بيان حقيقة أن كلَّ الأشياء مردّها إلى الله.

كذلك نرى في القران: "هَلْ يُجْزَون إلّا ما كانوا يَعْملونَ". البعض اعتقد بأن المراد منها تجسّم الأعمال، وهي قضيّة فلسفيّة. لكن إذا تمعنّا فيها جيّدًا نراها تريد أن تقول بأن الذي يجازي ويحاسب هو الله. وكذلك الآية الكريمة: "وكل إنسان ألزمناه... " أيضًا لا تبيّن قضيّة فلسفيّة، بل إن شخصًا ما يبيّن أفعاله، وهو الله هنا.

وفي ضوء ما مرّ، فإن جميع الآيات التي يبدو لأول وهلة أنها تتعرّض لمسائل فلسفيّة، وتحاول إدراج الأشياء والظواهر في منظومة العلل والمعلولات، هي في الحقيقة لا تفعل شيئًا سوى ربط هذه الأشياء والظواهر بفعل الله، بعيدًا عن الخوض في حسابات نظام العلّة والمعلول. لأن الأمور جميعًا تنسب لشخص محدّد.

○ هل هذا الكلام واردٌ في شأن المعاد ويوم القيامة أيضًا؟

□ نعم. فالمعاد لم يرد في القرآن على هيئة قضايا خبريّة تعكس واقعًا معيّنًا. المعاد نوع رؤية وتفسير للإنسان بذاته؛ ذلك المخلوق الذي خلقه الله من التراب وأودع فيه الحياة. فالمحتوى تفسيري، مهما كان شكل البيان، لأنه قد يتضمّن نوعًا من الكناية. وأمثلته كثيرة في القرآن وغيره. فربما يلقي المرء جملة بصيغة الأمر ولكن هدفه الرجاء. قد يأمر المرء ابنه الصغير "امشِ"، فظاهر كلامه صيغة الأمر، ولكن في الواقع يتمنّى أنّ يمشي. أو الاستفهام الاستنكاري، ظاهره استفهام ولكن واقعه إنكار.

وثمة آيات في القرآن تصوّر أحدهم يخاطب الإنسان من فوق. بعضها يبدأ بلفظة



(قل) وهي من الآيات التي تثير جدلًا كلاميًّا وتفسيريًّا. ليس من المهم شكل القضية، ومن هو الذي يخاطب من فوق. قد يكون محتوى التجربة أن أحدًا ما يتكلّم من فوق. محتوى التجربة هو المهمّ. ما هو محتوى التجربة؟ الجواب أن المحتوى هو التّأكيد على وجود الذّات الإلهيّة، القادرة على التصرّف بكل الكائنات، كما يتصرّف الرجل بقطعة من الشمع بين يديه. وهذا هو التسليم بحدّ ذاته. وفي الغالب هذه التجربة على شكل إنذار وتبشير. لو كانت التجربة تفضي إلى هكذا قناعات فلا محيص من الشعور بالتّسليم التامّ. لن يكون إذًا هناك مجال للحديث عن محتوى معرفي ألقي في روع النّبيّ وطلب منه أن يقوم بإبلاغه إلى الناس. الذي ألقي في روع النّبيّ هو الرؤية ذاتها، وليس قضايا خبريّة تحتمل وصفها بالصّدق والكذب. من هنا فإن النّصّ القرآني يتعاطى مع كل ما ورد فيه على أنه آية من آيات الله. ومحتوى التجربة هو رؤية جميع الاشياء كآية، لأنها في الواقع عبارة عن مرايا شفّافة "transparent" تعكس ما وراءها، من دون أدنى تدخّل أو تغيير. وعندما يقول النّبيّ: "يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض"، فهو لا يريد إخبارنا بشيء كنا لا نعلم به، بل يشاهد السماوات والأرض حقيقة تسبح. وكذلك حينما يقول: "أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون"، محتوى تجربة النّبيّ هو يرى الله حقيقة يخرج النّبتة من البذرة. أو حينما يقول "أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ"، ليس الموضوع هو خسف الأرض حتى نناقش فيه هل تخسف أو لا تخسف؟ أو حينما يتكلّم عن السماء "اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السمَوَاتِ بِغَيرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا"، ليس الموضوع أن السماء لها عمد غير مرئيّ أم لا؟ في تلك الثقافة كان لها أعمدة غير مرئيّة. لمن نرجع هذه الأعمدة؟ أللطبيعة؟ هل يجب أن ننظر لها نظرة دنيويّة، نحلّلها تحليلًا فلسفيًّا، أو نرجعها إلى الله؟ على هذا النسق ترى الحوادث كآياتٍ وكمرايا شفّافة. وحتى مقاطع القرآن أيضًا تسمّى آية، أي رمزًا ومنارًا. هذه التجربة نفسها أيضًا بالنسبة للنّبيّ آية. أي هو واقفٌ تمامًا بأن هذه التجربة تحيل إلى فرد ليس جميعه في قبضته. وهذا معنى الرمز، أي المشار إليه ليس جميعه في قبضته.

○ هل يمكن أن يخطئ النّبيّ في رؤيته هذه أم لا؟

□ في ضوء ما قلته آنفًا، لنطرح السؤال بصيغة ثانية: ما الذي جاء به النّبيّ إلينا، ماذا يريد منا؟ وماذا يقدّم لنا؟ الجواب إنه يعرض علينا تجربة حصلت له، ورؤية حصل عليها من خلال هذه التجربة، وهذه التجربة مقدّسة بالنسبة إليه، وبالتالي هو يقول: هذه تجربتي بين أيديكم، تفضّلوا وانظروا للعالم من خلالها، هذه طريقتي لفهم الوجود، خذوها واستفيدوا منها. فهي ليست سوى طريقة للوصول إلى كنه العالم



وحقيقة الكون، وليس لها موضوعيّة بحدّ ذاتها، طريقة لفهم الكون، وأنا أرى الكون من خلالها مختزلًا في شيء واحد وهو الله. (لا إله إلا الله) أسلوب لفهم عالم الوجود وليست قضيّة خبريّة تقبل الصّدق والكذب.

❍ حينما يقول (الله موجود)، أليس لهذا الكلام بُعْدٌ معرفيٌّ ميتافيزيقيٌّ؟

❑ لا يريد أن يبيّن قضيّة تحتمل الصّدق والكذب. يقول أنا أرى العالم بهذه الطريقة، على طريقة الشاعر جلال الدين الرّومي، حين يقول: "هو الذي سكن مدينة قلبي، فإلى أين أسافر؟ هو الذي استقر في حدقة العين، فإلامَ أنظر؟". النّبيّ ينبئ عما يجول في خاطره وفي صميم قلبه، ولأنه متأثر جدًّا بذلك، فهو يصبّ تعابيره في صورة بشائر وإنذارات. فهو لا يفسّر لنا أمرًا حتى نطالبه بدليل على صحّة التفسير. جلّ ما يقوله: هذا تفسير ورواية خاصّة للكون أُلهمت إليّ، وأنا أضعها بين أيديكم كما هي. فلا مجال أن نتساءل هل ما شاهده عين التفسير أم غيره؟ غاية ما نستطيع قوله هو: هل إننا أيضًا نتمكّن أن نشاهد الصورة نفسها أم لا؟ هو يريد أن يشاهد الآخرون أيضًا بهذه الطريقة. لكن لا يصرّ على أن الآخرين أيضًا يجب أن يشاهدوا بالطريقة نفسها، بل هذه إحدى الطرق. ولو كان ثمة من يسلك طريقًا أخرى للتعاطي مع الله، فذلك له، ولا حزازة في ذلك أبدًا. المهم أن ينتج ذلك ويفيد في الوصول إلى المقصود. إنه يعرض علينا طريقته وأسلوبه في معرفة الله ومشاهدة العالم، ومفادها أن كلّ شيء آية لله ومظهر له. ليس موضوعنا هو اتّباع النّبيّ كي يطالبنا أحد أن نثبت صدقه، بل كما لو يحكي لنا شخص تجربته الحسّيّة، فإما أن نقبلها منه أو لا.

❍ دعنا نقارب المسألة من زاوية أخرى؛ إن المنهج الكانطي الديكارتي (على الأقل في صورته الكلاسيكيّة) مبتنٍ على التفكيك بين الذّات والمظهر، ثمة موضوع ذاتيّ وانطباعات معرفيّة عن هذا الموضوع، وأحدهما غير الآخر. وللفاعل المعرفي مجموعة معتقدات " set of blifief"وهي المقوّمة لمعرفته ما يدور حوله، وهذه المعتقدات تشكّل أحكامًا وقضايا "propositions". والقول مثلًا: (إنني أعلم أن هناك خمس برتقالات في الإناء) تمثّل جزءًا من هذه الاعتقادات المعرفيّة، وهي تحتمل الصّدق والكذب بحسب بيانكم. ها هنا يمكن الحديث عن صدق وكذب هذه القضية والسؤال عن مدى حجّيتها من الناحية المعرفيّة، وذلك لوجود مسافة تتوسّط ما بين الفاعل المعرفي والأشياء التي تعلّقت بها معرفته. والفلسفة الظاهراتية التي بدأت مع هوسرل وبلغت أوجّها مع هايدغر على رأي البعض لا تنطلق من منطلق الموضوع المنفصل عمّا يبدو عليه في الظاهر، بل الذات والموضوع في



نطاقهما المعرفي، ولا مجال هنا للتفكيك بين الذات والمظهر لأنه غير وارد أصلًا، وبالتالي لا معنى للحديث عن الصدق والكذب والحجّيّة وعدمها. ويدور الحديث بدلًا من ذلك عن الشروط التي توجب فهم الفاعل المعرفي أو العلمي لما يحصل حوله من حوادث وأشياء. المحور في هذه العمليّة هو (الفهم) "Understanding" والصّدق والكذب فرع للفهم ومتوقّفٌ عليه. وأعتقد بأن ما تفضّلتم به حول كيفية تعامل النّبيّ مع العالم المحيط به، ينسجم أكثر مع هذه الرؤية الثّانيَة؟!

❑ الانبساط في الوجود، ولكن لا بالمعنى الاصطلاحي الجديد.

○ هنا أيضًا يبدو أن السؤال عن الصدق والكذب واردٌ ومهمٌّ، ففي هذا النظام يمكن التطرّق إلى موضوع الاختلاف في التجارب والأفهام الناجمة عنها، أليس بوسعنا التساؤل عن إمكان المقارنة بين التّجربة المحمّديّة والتّجربة العيسويّة؟ أم إن هذا السؤال مما لا وجه له؟ ولو كان الأمر كذلك، ما الآثار واللوازم التي تترتّب على ذلك؟ في ظل هذا الكلام لماذا لا تقبل دعوى مسيلمة الكذّاب، الذي يعتقد المسلمون بأنه كذّاب، وتقبل دعوى النّبيّ محمّد فقط؟ ألا يندرج هذا الرأي في عداد الآراء التي تصاغ بعد وقوع الحدث "post hoc explanation" وفي ضوء ما سلكه المسلمون من طريق بالفعل؟

❑ على أي حال، ليست المسألة الأساس هي إثبات نبوّة شخص، ومن يكون نبيًّا ومن لا يكون، بل جوهر الموضوع أن شخصًا دعانا إلى الله، واقترح علينا طريقة لمعرفته والوصول إليه، هذا هو الجانب الأهمّ في الموضوع، والذي يؤثّر في سائر القضايا. بمعنى كيف يمكننا اليوم الاعتقاد بالله. وباختصار: نبوّة نبيّ الإسلام أمر طريقي لا موضوعي. ففي ظروف خاصّة وحيث لا يوجد إيمان بوحدانيّة الله، ظهر شخص كانت له تجربة ذاتيّة، تجرّد له العالم من خلالها، فذاق طعم الوحدانيّة الإلهيّة، ومن ثم أشهد الناس على ما رآه، وأخبرهم بتفاصيل التجربة التي عاشها، ودعاهم لعيش هذه التجربة، وعند هذا الحدِّ انتهت رسالته، وأدى ما عليه من وظيفة ومهمّات. وهذا هو الذي حدث بالفعل، إذ كانت القضيّةُ والهمُّ الأكبرُ لدى المسلمين من بعد النّبيّ هو الله وحقيقة وجوده، وما يترتّب على هذا الوجود، وعلى هذا قامت مباحث علم الكلام.

○ ما العلاقة والنّسبة بين "الوجود والعدم" و"الصّدق والكذب" هنا؟

❑ كلّا فهذه مشكلتنا نحن، يأتينا شخص فيعرض علينا فكرة وجود الإله، ومن ثم تنخلق لنا مسائل وأبحاث فلسفية وعرفانية. لا أدعو إلى حظر علم الكلام، إنما أقول إن الحجّيَّة المعرفيّة للوحي لا موضوعية لها.



○ ولكن هذا الموضوع أُثير أولًا بين المسيحيّين، فهل من الصحيح برأيك تعميم هذه المسألة على هذا النحو إلى التجربة النّبويّة لرسول الإسلام؟

□ كلاّ، فحكاية عيسى التي يرويها الإنجيل تختلف عن حكاية التجربة النّبويّة الواردة في القرآن. الإنجيل عبَّر عن عيسى بالإله، وأن الله ظهر في التاريخ. الموضوع هو "التجسّد". ومن هناك نشأت تاريخيًّا فكرة (التجسّد)، والتي أوقعت المسيحيّة لاحقًا في مأزق كلاميّ، المسيحيون يعتقدون بأن عيسى طرح نوعًا ثالثًا من أنواع المعرفة، لا هي عقليّة ولا هي حسّيّة تجريبيّة، بل هي معرفة وحيانيّة. ظهر الله في التاريخ وأخبر عن نفسه بأنه تمام الحقيقة. محور المسيحيّة هو أن عيسى هو الحقيقة. وهذه العقيدة استتبعت أمورًا كثيرة.

النّوع الثالث من المعرفة، وهي المعرفة الوحيانية من أين جاءت وما مصدر حجّيّتها؟ تعلمون أن نقد الكتاب المقدّس تمّ في الغالب من قبل المؤمنين به. بغرض العبور من ظواهر الكتاب ونقده تاريخيًّا وصولًا إلى هذا النوع الثالث من أنواع المعرفة، التي كانوا يؤمنون بوجودها.

○ الظاهر أنهم لم ينجحوا حتى في ذلك...

□ أجل، أدركوا لاحقًا أن لا سبيل إلى هذا النوع من المعرفة عبر النقد التاريخي. وعلى أي حال فإن لفظة (الله) في المسيحيّة تتضمّن معنًى غير المعنى الموجود في القرآن. كلمة الله المسيحيّة تأتي بمعنى كلام الله نفسه الذي كان على هيئة عيسى المسيح. ما يقوله المسيح يخرج من بين شفتيّ الله. فلو كان لله شفتان لكان تحدّث بهما، وما يصدر من شفتين إلهيّتين لا ينتمي - عند المسيحيين - لا إلى المعرفة العقلانيّة ولا إلى المعرفة الحسّيّة بل إلى المعرفة الوحيانيّة. كل هذه المآزق والمشاكل العقائديّة نشأت بين المسيحيّين جراء إيمانهم بفكرة التجسّد، التي لولاها لتحرّر الكلام المسيحي من قيود وأعباء كثيرة. والتجسّد بهذا المعنى لم يطرح في الإسلام بأي وجه من الوجوه. ولم يدّع أحد بأن ما يخرج من شفتي أحد، هو يخرج من شفتيّ الله. ولم يدّع أحد هذا الأمر عن نبي الإسلام إطلاقًا. ومن هنا واجهنا هذه المفارقة التاريخيّة، فنجد أن عيسى حتى بعد (موته) ظلّ هو المحور في الديانة المسيحيّة، بخلاف المسلمين. فبعد موت النّبيّ محمّد، تمحورت الديانة الإسلاميّة حول محور واحد هو القرآن. مضافًا إلى ما مرّ، فإن طريقة تعاطي عيسى مع مفهوم الله بين بني اسرائيل يختلف كليًّا عن طريق تعاطي النّبيّ مع هذا المفهوم بين مشركي مكّة. بنو اسرائيل كانوا مؤمنين بالله، وحينما تكلّم عيسى لهم عن الله، وزعم أنه الحقّ، بدر إلى أذهانهم السؤال: هل إن الله حقيقة يتكلّم؟ ومن



هنا يطرح التساؤل المشروع حول مدى حجّيّة قول عيسى وصحّة الاعتماد عليه، فهو لا يطرح أصل مسألة وجود الله، لأن وجوده هناك مفروغ منه. هو يقول لهم بأن الله الذي تؤمنون بوجوده هو أنا الذي أتكلم. ويثير ذلك كثيرًا من القضايا. أما على صعيد الدعوة الإسلامِيّة، فالأمر مختلف، فالنّبيّ كان بصدد طرح أصل مسألة الله. في البيئة الوثنيّة كان الله غائبًا. فما طرحه النّبيّ في الحقيقة أصل قضيّة الله، لا كونه مبعوثًا عنه. وهذا هو ما أعنيه بطريقية نبوّة محمّد. فالنّبيّ لفت أنظار العرب إلى وجود الله، لا إلى كونه مرسلًا من الله، وبين القضيتين فرق كبير.

❍ الإشارة إلى الله والدلالة عليه تستلزم نوعًا من النيابة والتمثيل ولو بالتّبع؟

❑ ربما! ولكن الظاهر أن المناخ آنذاك كان يفتقر إلى التّوحيد بالمرّة. مراجعة آيات القرآن تكشف أنه يتعاطى مع بيئة تغيب فيها الفكرة الإلهيّة غيابًا مطلقًا، ومن هنا فإن النّبيّ محمّدًا طرح قضيّة الألوهيّة الواحدة وكونه طريقًا إلى تلمّس هذا المفهوم.

❍ فما رأيك إذًا بآيات مثل "هو الأول والآخر والظاهر والباطن"، و"ليس كمثله شيء". كيف نفهم هذه الآيات في ضوء الرؤية التي تطرحها؟

❑ "هو" التي جاءت أول الكلام، هل تدل على الهيمنة الإلهيّة الشاملة والمطلقة؟

❍ ألا ترون أنها قضية خبريّة قابلة للتّصديق أو التّكذيب؟

❑ كلا، ففي بيئة يغيب فيها مفهوم الإله الواحد؛ حينما يجري الحديث عن "ظاهر" و"باطن" و"أوّل" و"آخر"، فالهدف هو تفسير العالم من دون شك، ولا معنى لأن يقال "أوّل" و"آخر" بمعنى الإخبار في حال ان "هو" بنفسها ما زالت غير ثابتة وغير معترف بها لدى المخاطب. لو كان الكلام فلسفيًّا، يمكن اعتباره إخبارًا عن الواقع. النّبيّ كان يتكلّم في بيئة لا تعرف من "هو"، فيجب أن يدلّهم أولًا على "هو". افترضوا أنني ذهبت لليابان واشتريت من هناك شيئًا ثمينًا. أتكلّم أحيانًا مع المخاطب عن جنسه وقيمته وكيفيّة صناعته و...إلخ. هنا أريد إثبات أمر يحتمل الصّدق والكذب. لكن أرى أنكم دخلتم الغرفة ولم تلتفتوا لوجود هذا الشيء الجميل. أريدك ان تلتفت لوجوده فأقول لك: ألا ترى هذا؟ هنا ليس موضوعنا الصّدق والكذب، بل أريد لفت نظرك، وأعطيك رؤية.

❍ هل أنت تنبّهنا لهذا الشيء أم يلقى إليك؟ بعبارة أخرى، في قصّة التفسير، هل النّبيّ نفسه يلقي هذا التفسير؟

❑ كلا، ليس من جانبه. حينما يتراءى لشخص فهو ليس منه.

❍ لماذا؟

❑ اسمح لي أن أذكر لك مثالًا. نظم الشعر والشاعرية تشبه النّبوّة كثيرًا. النّبوّة والوحي



في أفق قريب من الشاعرية. على سبيل المثال حينما أصبحت السماء رمزًا وآية للشاعر الفارسي حافظ الشيرازي، ينقل هذه التجربة ويقول:

○ ما هذا السقف البسيط المرتفع الملوّن؟

□ لا يوجد عارف في العالم يعلم بهذا اللغز؛ النّبيّ لم يكن بصدد إثبات نبوّته، والمنكرون أيضًا لم يكن همّهم من الإنكار هو نكران نبوّة محمّد بعد التسليم بأصل الألوهيّة، بل إنهم ينكرون الإله الذي يتكلّم عنه محمّد من الأساس. لست "نبيًّا" يعني لم تخض تجربة وتكذب في ادّعائك. وما تقوله إمّا أساطير الأوّلين أو شعر، أو أنت مجنون. هؤلاء لم يقولوا للنّبي إن الله لم يبعثك، لأنهم لم يقرّوا أساسًا بإله كهذا. بينما منكرو عيسى لم يقولوا له بأنك مجنون أو ساحر! بل قالوا لست من قِبَلِهِ. أنت لست المسيح. وهذان أمران مختلفان عن بعضهما. لهذا في الصّدر الأول من الكلام الإسلاميّ كان همُّ المتكلّمين مصروفًا لإثبات وجود الله نفسه. وفي مرحلة تالية ومن خلال التعاطي مع المسيحيّة ظهر المعتزلة وغيرهم وطُرحت قضية إثبات النّبوّة. لم يتطرق القاضي عبدالجبار المعتزلي لأدلة النّبوّة في كتابه. كذلك بحثت في القرآن ولم أجد شيئًا في هذا الخصوص. حتى بعد رحيل النّبيّ، قضيّة المسلمين الأولى وخاصّة العرفاء والفلاسفة منهم، كانت الخالق.

○ ماذا عن العرفاء، هل قضيّتهم المحوريّة الخالق أيضًا؟ ألا شأن لهم بموضوع النّبوّة، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يعير عرفاء من قبيل جلال الدين الرومي، أو الشيخ محمود الشبستري التقديس والاحترام لمقام النّبيّ، ويسمّونه سلطان البشر، ويفخرون بأنهم واكبوا الأنبياء وشابهوهم بصفة الإحساس الوجداني بالله؟

□ نعم، كان يوجد تنوّع. قضيّة "الله" طُرحت أعمّ من التجارب الشّخصيّة وعلى هامش التجربة النّبويّة. في "طفيلية" التجربة النّبويّة أيضًا كان الله مطروحًا لا النّبيّ. يعني كل هذا كان له الطريقية بالنسبة لهم حتى يجرّبوا الله لا النّبيّ.

○ ماذا عن المسيحيّة، أليس المقصود النهائي فيها هو الله؟

□ كلّا! فالديانة المسيحيّة تتمحور حول المسيح، وهو المقصود. وفي حالة كهذه فإنّ المشكلة تبقى قائمة ليس على الصعيد الفقهيّ فحسب بل على الصعيد العرفاني كذلك. سوف أبيّن لاحقًا أن الفقهاء غيّروا المسألة في الأحكام. فعلى غرار هذا الرأي، لدي رأي في الأحكام أيضًا، وهي ناظرة إلى حقيقة محدّدة وتبيّن حكمها. لم يكن النّبيّ ينظر للأمور عبر السماوات. التصوّر السائد هو أن النّبيّ ينظر من الميتافيزيقيا، ويشرف على كل شيء، ويقول هذا الخبر المحتمل للصّدق أو الكذب عن العالم، وهذا عن الشجرة و... إلخ. هذا تفسير اكتشفه العرفاء في



ما بعد. التفسير ليس اكتشافًا من النّبوّة بل رؤية من النّبوّة. العرفاء قدّموا تفسيرًا اكتشافيًّا وقالوا ما كان عند النّبيّ هو اكتشاف. الاكتشاف هو انجلاء العالم الخفيّ الغيبيّ على النّبيّ. هذا غير ما أتكلّم عنه أنا. أنا أتصوّر أن هذا العالم، هذه السماء، هذه الأرض أصبحت شفّافة بالنّسبة له. هاتان نظرتان مختلفتان لمقولة النّبوّة.

❍ يقول فيتغنشتاين أنا لست متديّنًا، لكن لا أستطيع ألّا أنظر للعالم من منظار ديني. أي يمكن أن تكون للفرد رؤية دينيّة من دون أن تكون له نظرة وجوديّة. إلى أي حدٍّ تنسجم هذه النظرة الوجوديّة الأقليّة للدّين والنُّصوص الدّينيّة مع ما تطرحونه؟

❑ هنا تطرح مسألتان. مرة تسألون هل يوجد علم الوجود في القرآن أم لا؟ ومرة أخرى تسألون هل كان للنّبيّ نظرة وجوديّة أم لا؟ ليس بحثنا عن النّبيّ هل كانت لديه نظرة وجوديّة أم لا. نحن نتكلّم عن ما هو موجود في هذا الكتاب. يمكن رؤية هذا الكتاب بهذه الطريقة. ومن خلال هذا الكتاب يمكن رؤية النّبيّ كما يلي. الكلام عن نظرة النّبيّ الوجوديّة ليست موضوعنا. كلامنا هو أن القرآن لا يتكلّم عن علم الوجود "أونطولوجيا"، بل هو يحكي أفعال الله. وفي ما بعد ظهرت الفلسفة بين المسلمين وأصبحت لديهم نظرة وجودية.

❍ ما معنى عبارة "الله موجود"؟

❑ لا توجد عبارة واحدة في القرآن تقول "الله موجود". جميعها إحالة وإشارة إلى مكانٍ ما. كما لو أن أحدًا كان جالسًا هنا، وأنتم تشيرون إلى جميع الجهات وتقولون جميعه يعود إليه. ليس الأمر كما أنّه لا توجد أي آية أنطولوجية، لكن الخطابَ الأصليَّ هو رؤية.

❍ إذًا النّبوّة تعني أنا أرى العالم هكذا، وهذه رؤيتي؟

❑ كلا، فيها رسالة أيضًا. هو مبعوث ومرسل.

❍ لكن يبدو أننا هنا لا نستطيع أن نستفيد من البعثة بمعناها التقليدي؟

❑ البعثة بمعناها التقليدي تتضمّن التحفيز. لماذا كانوا يقولون للنّبي إنّه مجنون؟ يجب أن يكونوا قد شاهدوا علائم أو قرائن أو مشتركات جعلوها القرينة لنعته بالجنون. كانوا يصفونه بالمجنون لأنه كان يبذل جهده في هذا السبيل بتحفيزٍ عالٍ. في هذا الاندفاع لا يوجد أنطولوجيا. هذه أمور صغناها نحن المسلمون في ما بعد. لأننا لا نملك ذلك الاندفاع والتحفيز. الجنون هو تجربة الاستسلام والانصياع للآخر. نحن مسخّرون ومستسلمون لشخص يدير العالم كيفما يريد. لا يجوز أن نقاوم ويجب أن نستسلم له. كما كان جلال الدين الرومي يقول من أي اتجاه يأتي الموج يجب الذهاب معه وعدم مقاومته، لأن العالم هو كذلك.



○ كيف يمكن التوفيق بين هذه الرؤية التجربويّة لموضوع الوحي وبين إصدار الأحكام الاجتماعية والعباديّة؟

□ الواقع كما أن النّبيّ فى رؤيته هذه للكون والعالم كان ينظر للأرضية والسياق ويرى العالم من خلال هذه الأشياء. في مواجهة الأمور الاجتماعية، أيضًا لم يكن ينظر لها من أعلى السماوات. أي كان ينظر لهذه القضايا الاجتماعية نفسها وهؤلاء البشر. قضيّة الأحكام طُرحت في المدينة. كانت القضيّة، وجوب التسليم لله الواحد، فبدل عبادة الأصنام، يجب أن نعبد الله الواحد. بدل الحجّ الوثني يجب أن نحجّ حجًّا مسلمًا. الحجّ، الطواف، الحلال، الحرام، القصاص، قطع يد السارق و...، جميعها كانت قبل الإسلام، ولها معنى غير ديني. النّبيّ وجّه جميع هذه الأمور نحو الله. الحجّ لله، الطّواف لله، الصّلاة لله، الصّوم لله، ذبح الحيوانات لله، و...إلخ. في الأحكام العباديّة القضيّة واضحة جدًّا وكانت ناظرة للأرضيّة الموجودة آنذاك.

○ يعني هذه الأحكام بنفسها ليس لها موضوعيّة عند النّبيّ؟

□ نعم.

○ وما رأيك بالمعاملات والأحكام الاجتماعيّة؟

□ تجربة النّبيّ كانت تقول له بأن الله يدير العالم بالعدل. وجاء في آيات القرآن بأن الله لا يظلم أحدًا، جميع أعماله تتّصف بالعدل. يطرح النّبيّ هذا العدل في الحياة الاجتماعية أيضًا، لأن التسليم في الحياة الاجتماعيّة ليس سوى الانسجام مع ذلك العدل الذي يدير الله العالم به. ولهذا السبب أينما تطرّق لحكم شرعي يخصّ الإرث أو الأسرة، أو المرأة، أو الابن، في خاتمة الحكم يقول هذا أقرب للعدل أو التقوى أو الإحسان وأمثالها. أي إن جميع هذه الأحكام معلّلة. الأحكام لم ترد على صيغة أمر من أحد والمخاطب يجب أن يعمل بها. هذه الأحكام ترد في هذا السياق، لأن حركة العالم كذلك، فأموركم أيضًا يجب أن تكون وفق العدل. القضيّة كانت كذلك. ولم يكن النّبيّ ينظر للأمور من أعلى، بل ينظر لهذه الوقائع الموجودة. ولهذا بيَّن كل ما كان مقتضى العدل والتقوى والفضيلة الأخلاقيّة في ذلك الحين. قانون الإرث الذي كان ناظرًا للواقع الاقتصادي آنذاك، يؤمّن العدل أو الفضيلة الأخلاقيّة في ذلك المجتمع. وهذا أيضًا في الحقيقة له هوية تفسيرية. وأساسًا لا نرى في القرآن تعبير القانون، بدلًا منه يوجد تعبير الحكم، وهذا التعبير دخل الفقه لاحقًا. والمراد بالحكم، القضاء. أين يستخدم الحكم؟ حينما نواجه حالة معقّدة لا نعرف كيف نحلّها. أحكام الرسول الشرعيّة، نوع من الحكم والقضاء. أي في خصوص تلك القضايا التي حدثت، ونظرًا لتلك الظروف التي كانت قائمة، كان



يقول اعملوا كذا، فإن فعلتم هذا كان عدلًا، أي كان يحدّد مصداقًا للعدل. لم يدّع النّبيّ أبدًا بأنه يقنن لكل البشرية، بل التعبير كان الحكم: الحكم الشرعي. أكرّر، هذا أيضًا كان تفسيرًا. أي حينما يقول شخص إن في مثل هذه الظروف العدل يقتضي كذا حكم، في الحقيقة قدّم تفسيرًا. التلفيق بين أمرين. اعتبار أصل العدالة، وتحديد مصداقها في قضيّة معيّنة، هذا هو عين التفسير. إضافة للأحكام، حتى ما عبّر عنه العرفاء بالمقامات، من قبيل الدعاء، التوكّل، الرضا، التّوبة و... إلخ، لم تستخدم في القرآن بالمعنى الفلسفي أو العرفاني.

○ لو دقّقنا في معنى الصبر والتوكّل والرضا، ماذا تعني هذه المفاهيم؟

□ حينما يتكلّم شخص عن الرضا، يعني الرضا عن عمل فرد ما. وحينما يتوب، يتوب لشخص ما. وكذلك جميع ما يطرح في العرفان تحت عنوان المقامات، ورد في القرآن في بيان ردة فعل الإنسان أمام الله سبحانه وتعالى. أي، شكل من أشكال اتّخاذ الموقف وتحديد الجهة. على هذا ليست قضيتنا اليوم نحن المسلمين أنه كيف نربط الثابت بالمتغيّر، كما كان يقول محمّد إقبال. ولا كيف نثبت الحجّيّة المعرفيّة للوحي. مسألتنا هي هل نستطيع أن نرى العالم إلهيًّا؟ واذا لم نتمكّن، ما الطريق الأخرى لله؟ الإله الذي بشّر به نبي الإسلام واستحضره في حقبة تاريخيّة، وخلق دينًا بذلك، هذا الإله ماذا يعني لنا اليوم؟ من هو؟ كنت أتحدّث يومًا مع قس، كان يقول في يوم ما كانت القضيّة هل يمكن الاعتقاد بربٍّ؟ لكن قضيتنا اليوم ما هو الربُّ؟ ومن هو؟ كيف يمكن تصوّره؟ ليس السؤال هل يجوز الاعتقاد به أم لا؟ القضيّة هي هل يمكننا اليوم الحديث عن الله؟ هل كلامنا هذا له معنى؟ أتصوّر أنه إذا أريد إنشاء كلام جديد بين المسلمين، يجب أن يكون عن هذه القضيّة. علم كلام يحدّد لنا، إن كنا في الماضي نتحدّث عن الله، هل يمكننا اليوم أيضًا التحدّث بالأسلوب نفسه، أم لا؟ لا أن نؤسّس علم كلام لكي يربط بين الثابت والمتغيّر.

○ هل نستطيع أن نلخّص تأمّلاتك الأخيرة في كلمة واحدة ونقول: النّصّ هو تفسير؟

□ نعم، محتوى النّصّ تمامًا محتوًى تفسيريٌّ.

○ هل توجد طريق لمقارنة هذا التفسير بالتفاسير المتعارفة؟

□ هذا الكلام لا علاقة له بتفسير النّصّ. تتكلّم عن امر آخر هو أيضًا مهمّ في محله. طبعًا القضيّة الأساسيّة هي أننا يمكن أن نرى العالم بهذه الطريقة، أو تلك؟

○ طيّب، إذا طرح هذا السؤال، أيُّ التفسيرين يجب أن نختار ولماذا؟

□ نعم، يجب الكلام عن تفضيل أحدهما وسببه.

○ كيف نقيّم هذه المعايير بالنسبة لشخص آخر ينظر للأمر بطريقة مختلفة؟ هل الحق



مع صادق هدايت، الشاعر الفارسي، الذي يرى العالم صمًّا بكمًا، أو العرفاء الذين تأسّوا بنبي الإسلام رأوا العالم حيًّا ذا شعور وإرادة وفيه نفحة قدسيّة؟

❐ لاحظوا أن هذه الأمور لا يمكن حلّها بمقولة التّصديق والتّكذيب. يجب الحديث عن معقوليّتها.

❍ إذا توصّلنا أن كليهما معقولان، في هذه الحالة ماذا يجب أن نفعل؟

❐ نعم، إذا وصلنا إلى هذه النتيجة، نعمل بالقاعدة التي تقول: عيسى على دينه وموسى على دينه. أي التعدّدية الدّينيّة. فأنا قد أبيّن الأمر بشكل، بعد سماع بياني تعطوني الحقّ بأن أرى العالم على طريقتي، وان كنتم لا ترون الأمر كذلك.

❍ لكن هذه نظرة أقلّيّة.

❐ لا ضير في ذلك. كونكم تعطوني الحقّ في ذلك هو يكفيني. كما لو يغدق علي أحد بحنان ورأفة. وأنا أغرق في حبّه. تسألوني لماذا تحبّه كل هذه المحبّة؟ أشرح لكم سيرته معي. تعطوني الحقّ في حبّه. هذا يسمى المعقوليّة. غاية الأمر أن نصل إلى المعقوليّة والمقبوليّة. وعلى أي حال يبدو أن قضية الله تجاوزت الكلام عن الاعتقاد بها أو عدم الاعتقاد.

❍ نشكرك على هذا الحوار. طرحت قضايا جديدة ومهمّة لم تتطرق لها في كتاباتك الماضية.

❐ أنا أيضًا أشكركم. وآمل أن يشارك أهل العلم في هذا الحوار ويبيّنوا آراءهم وملاحظاتهم. سوف أكتب دراسة موسّعة حول القضايا التي وردت في هذا الحوار، تحت عنوان "القراءة النّبويّة للعالم". إن كان في هذا الحوار إبهامات أحلّها هناك.




مكتبة
الفكر الجديد

الهرمنيوطيقا والذّات

كيف تدخل الذّات في الموضوعات التي تفهمها؟

حوار مع

د. طيب تيزيني

حاوره: محمد حسين الرفاعي




مكتبة
الفكر الجديد

❍ كيف تفهم ممارسة الهرمنيوطيقا، حينما يكون موضوعها النصُّ الدِّيني؟

❑ السؤال ربما يطرح أهم المسائل بين الهرمنيوطيقا والنّصوص الدِّينيّة كلِّها وأكثرها حيويّة واحتمالًا، ليفتح أبواب الحوار بين هذين الفريقين المذكورين. فإذا كان المحور الأكثر حضورًا وربما كذلك الأكثر خصبًا وعطاء في نظريّة الهرمنيوطيقا وهو التأويل للنّصوص الدِّينيّة، إلا أن النظرية هذه تمثّل نقطة لقاء كبرى لمسائل أخرى عدّة ذات صلة بالتأويل المذكور، مثل الحريّة والاختيار والمسؤوليّة الفرديّة والأخرى الجماعيّة، والنسق الفكري والمادي المصلحي، مرورًا باستراتيجيّات الحرب والسلم وبخيارات النشاط السياسي والإيديولوجي والأخلاقي، مع الخيارات والأسئلة الفلسفيّة والسوسيولوجية، وانتهاء بقضيّة الموضوعي والذّاتي في تحديد المهمّات التاريخيّة المصيريّة لشعب أو آخر.. إلخ. هنا نشير إلى أنّ البعض يرى أنّ التّأويل والترجمة يعلمان عن شيء هو نفسه في الحالتين كلتيهما تقريبًا. وهذه (التقريباً) توحي بتقارب الحالتين، وليس بتماهيهما. ومن شأن هذا أن يضع اليد على الأقل، على أنّ "التّأويل الدِّيني" منغمس في أتون حالة مركّبة يصفها المؤوّل بالحريّة التي يملكها ضمن ظرفين اثنين، أحدهما معرفي (بالاعتبار الإيبستيمولوجي)، والآخر مصلحي يمتح من المحيط الاقتصادي والسياسي والنفعي المباشر والعام. وهذا بدوره، يفتح أبواب التّواصل أو التواحد بين النصِّ الدِّيني وقارئه، من دون أن ينتهي ذلك إلى لحظة التماهي بينهما. في تلك النقطة الدقيقة وذات الحساسيّة البالغة يجد القارئ نفسه أمام عالمين اثنين، عالم المطلق وعالم النّسبي. الأول الذي لا يفصح عن بنيته وغاياته مقابل النّسبي، وإلّا ستلتقي الغايات اللّاهوتية الذّاتيّة بالمصالح التي يمثّلها البشر (في نسبيّتهم)، أي المطلق النّسبي. ومن ثم، نلاحظ أن المطلق الذي يتواصل مع النّسبي، فإنه يفعل ذلك من حيث هو (المطلق في ذاته). وبالمقابل، فإن النّسبي لا يلتقي بالمطلق إلّا من حيث هذا الأخير. وهذا بدوره يضعنا أمام" الشيء في ذاته" الكانطي. حيث يعني أن هذا يظل عصيًّا على الدخول في عالم المطلق، لأن هذا الأخير إنما هو مغلق على غيره.

❍ تقول في "النّصِّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة" ما مضمونه: إن الدّائرة النّصيّة



التي ينطلق منها الباحث، من أجل الذهاب إلى النّصّ، لهي تتسع عمقًا وسطحًا، وتشتمل على حقول معرفية مختلفة خمسة: حقل تاريخي وتراثي زماني، حقل سوسيوثقافي، حقل إثني، حقل جغرافي مكاني، وحقل جغرافي سوسيواقتصادي. كيف تتداخل هذي الحقول في [الذهاب- إلى- النّصّ]؟

❑ انطلاقًا من الإجابة عن السؤال السابق تتضح لحظة انتقال النّسبي نحو المطلق، ويتّضح أن هذه تبقى منوطةً بالطرفين الاثنين المشار إليهما، المعرفي والمصلحي، أي من موقع هذين الأخيرين، اللذين يتوزّعان الحقول أو الدّوائر الخمس الكبرى في حياة البشر، وهي الدّائرة التاريخيّة الزمانيّة، والدّائرة السوسيوثقافية، والدّائرة الإثنية، والدّائرة الجغرافيّة والجغرافيّة الجيوسياسيّة، والدّائرة الاقتصاديّة؛ مع إضافة دائرة سادسة محتملة، هي ذات البعد الثقافي السيكولوجي. ويلاحظ أن تلك الدّوائر الخمس تتداخل في ما بينها؛ احتكاكًا وتفعيلًا، أو تهميشًا، أو تأجيجًا، أو تفضيلًا لواحدة أو أخرى على الأخريات.. إلخ. إن ذلك تضبطه حيثيّات الذهاب إلى النّصّ الدِّيني. وما ينبغي التنويه به هنا هو أن النّصَّ القرآني ترك مساحة أو مساحات متحرّكة، بحيث يمكن القول إن النَّصَّ المذكور أدرك خصوصيّة "الإرسال والتلقّي"، فأنت تتلقّى الرسالة النّصّيّة المقدّسة، وتنتج إجابتك سلبًا أو إيجابًا، أو بطريقة إيجابيّة سلبيّة، وفق ما تقتضيه ثنائيّة المعارف والمصالح، أو بحسب ما تمليه الدّوائر الخمس المذكورة، وما يترتّب على العلاقات الإيجابيّة أو السلبيّة القائمة بينهما. وقد أسّس النّصّ القرآنيّ - في بنيته كما في وظائفه ورسائله لمثل تلك التعدّدية المتمثّلة بالدّوائر الخمس أو الست، كما بثنائيّة المعارف والمصالح. أسس النّصّ لاحتمالات وإمكانات التغاير في استيعابه، حيث أشار إلى أن"الناس أجناس"، وأن أفهامهم لا تمثّل خطًّا واحدًا غير قابل للتساؤل، فأتى ذلك بوضوح وبمواقع متعدّدة منه، كما في الآية: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة"؛ "لكم دينكم ولي ديني"؛ "لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعًا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"؛ "لا إكراه في الدِّين، قد تبيّن الرشد من الغي"؛ "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر".. إلخ.

إن ذلك أسّس لقاعدة تبنى عليها احتمالات الحوار والتآخي والصراع، مما لم يكتفِ بالتأكيد على الاستمرار في فتح النّصّ ضمن الدّوائر الخمس الثنائيّة بين المعارف والمصالح، وفتح جيوب أخرى جديدة عمّقت مفهوم "النّصّ المفتوح"، في ضوء القراءة والتفسير والتّأويل.

❍ يقوم الفكر الأصليّ، كما نعلم، على الحريّة في التفكير؛ والحال أن الفكر الواقع



ضمن آيديولوجيا بعينها، لا يمكن أن يقوم إلاّ وفقًا لما تقوله الآيديولوجيا. ماذا يعني لك، والحال هذي، الفكر الإسلامي؟ وهل ثمَّة فكر إسلامي يُمارس؟

❑ القول بأن "الفكر الأصلي "يقوم على" الحرية الفسيحة، في حين أن الآيديولوجيا تمثّل "فكرًا واقعًا ضمن.."، أمر يحتاج إلى التّدقيق، خصوصًا إذا أُضيف للمسألة الموقف الإسلامي. في هذا السياق، أرى أن الآيديولوجيا ليست "فكرًا ساقطًا "من حيث هي. فنحن نعلم أن آيديولوجيات مارست دورًا فكريًّا محفّزًا، خصوصًا في مراحل انتقاليّة من التاريخ، وذلك على نحو قد تتوافق فيه هذه الآيديولوجيا مع الفكر العلمي. ومن ثم، فإن المسألة تتحدّد وفق أنماط الفكر القائم في مرحلة تاريخيّة أو أخرى. وبهذا الاعتبار، فإن حدًّا من التوافق بين آيديولوجيا جديدة مستقبليّة والفكر الإسلامي في واحدة أو أخرى من صيغه وتجسّداته، قد يحدث، خصوصًا حين يكون الالتقاء قائمًا بين الطرفين في ضوء ما نعتبره "استلهامًا" للنّصّ الإسلامي المعني من قبل الآيديولوجيا ذات الوظائف المستقبليّة. ليس في ذلك ما يدعو للاستغراب، خصوصًا حين نتحدّث عن ثلاث طرائق نستخدمها حيال نصٍّ دينيٍّ أو آخر، هي الاستلهام والتبنّي والعزل. وفي ذلك، يضع الباحث يده على ما يكتشفه من نصوص دينيّة وغيرها، وتدخل في حقل الطريقة الأولى"الاستلهام". وهذا وارد خصوصًا في ما يتّصل من نصوص أدبيّة؛ وفي ذلك كسب للثقافة وللآخذين بها على النحو الاستلهامي المذكور.

❍ كيف يمكن ممارسة الهرمنيوطيقا في بلداننا العربية؟ أيُعتبر العقلُ أو الواقعُ او النّصُّ نقطة الانطلاق في ممارستها؟

❑ في السؤال عن الهرمنيوطيقا في العالم العربي يبرز سؤال آخر يتّصل بالحوار الفكري الغائب هنا: هلِ يمكنِ التحاور في ما يمرّ بهذا العالم من خرابٍ ودمارٍ، تقف وراءهما نظمٌ أمنيّةٌ ممعنةٌ في الاستبداد والفساد والتخلّف؟ إن هذاَ السؤال، الذي كان وأمثاله ذوي حضور في بعض المجتمعات العربيّة، أصبح هشيمًا تحت قبضة تلك النُّظُم. وبصيغة أخرى أكثر تحديدًا، هذه القبضة تكاد تأتي على ما تبقى من مظاهر اَلمجتمع المدني، بعد أن تأسّس هنا وهناك ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"قانون الاستبداد الرباعي" القائم على أربع: الاستئثار بالسلطة، وبالثروة، وبالإعلام، وبالمرجعيّة المجتمعيّة. من هنا، يمكن القول بأن الخيارات الثلاثة المذكورة في السؤال المتّصل بالعقل والواقع والنّصّ، تطرح نفسها وفق المعطيات القائمة في العالم العربي. فثمة خياران اثنان حيال تلك الثلاثية! الأطراف الثلاثة كلّها معًا، أو إمكانية استخدام هذه الثلاثية كلما سنحت الفرص، أي استخدام أحد



الثلاثة وكلٍّ على حدة، على وفق ما يسمح به واقع الحال، الثقافي السّياسي. وقد ازداد الأمر اضطرابًا وإشكاليّة وصعوبة مع ولادة ما ندعوه "الدولة الأمنيّة"، في ظلّ الحطام الذي يحاصر العالم العربي كلِّه.

إننا، في توصيف الواقع العربي العمومي بكونه تحت قبضة تلك الدولة الأمنيّة، نميّز بين هذه الدولة الأمنيّة، وبين الدّولة البوليسيّة. إذ تقوم هذه الاخيرة على الصّراع مع خصومها السّياسيين أساسًا، في حين إن "الدّولة الأمنيّة" تقوم على تعقب المجتمع برمّته، بهدف وضع يدها عليه وعلى حركته، وفق الآليّة التالية: يجب أن يفسد من لم يفسد بعد، بحيث يصبح الجميع ملوّثين ومدانين تحت الطلب! وهذا ما مكّن النُظُم العربية أن تضع يدها على المجتمع المعني برمّته. إذًا، والحال كذلك، من العقل أو الواقع أو النّصّ؟ ينبغي القول، بهذه الإمكانات الثلاثة متشابكة مجتمعة؛ مع الإشارة إلى أن النّصّ نفسه، الدِّيني والعمومي الآخر، جرت محاولات ولا تزال في سبيل قراءته على نحو سلفي، ينطلق من أن الأسلاف لم يتركوا شيئًا للأخلاف. إنها - والحال كذلك - مرحلة مضطّربة وقاتمة ومعقّدة، خصوصًا بعدما اتّضح أن المجتمع المدني بمظاهره البسيطة الصّادقة، أصبح خارج الفعل. وهذا ما أنتج قراءات للنّصّ الدِّيني من النمط الذي يدلّل على انكفاء معظم الدراسات القرآنيّة إلى ما قبل مرحلة النهوض الأولى، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى الآن؛ من دون التّذكير بقراءات أخرى بشّرت بمثل هذا النهوض على أيدي ثلة من المفكّرين ببعد ديني، من أمثال: مصطفى عبدالرازق وعلي عبدالرازق وجمال الدِّين الأفغاني ومحمد عبده وشكيب أرسلان ورشيد رضا ومصطفى السباعي، وغيرهم.

❍ تقفز الغالبية الساحقة من الأبحاث في اللّغة العربيّة على [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] في عمليّة تفسير النّصِّ الدِّيني. والحال أن تناولَ النّصِّ بوصفه [الموضوعَ- أمام- الفهم]، لهو تناولٌ من [الواقعيِّ- المجتمعيِّ] ومن أجله. أين يكمن، في رأيك، السبب في هذه الممارسة؟

❐ نعم، تقفز الغالبية من الأبحاث في اللغة العربيّة على الواقع المجتمعي في عمليّة تفسير النّصّ الدِّيني، وسنجد أمامنا أكوامًا من الأدلّة على ذلك في الإنتاج الدِّيني العربي، كما في لغات أخرى حول هذه الثقافة. أما البحث في العوامل المؤسّسة لهذه الوضعيّة من وضعيّات التّأسيس التّاريخي لها، كما في بنيتها، أو بنياتها الراهنة واحتمالاتها المستقبليّة، فإنه يطغى، كما هو ملحوظ، على كل ما عداه، ونعني خصوصًا الآن الراهن، وهذا من شأنه أن يطرح السؤال الوجودي التالي: لماذا هكذا الأمور؟ أليس الفكرُ العربيُّ قد قدّم في تاريخه إسهامات كبرى على هذا الصعيد،



وكذلك على أصعدة أخرى؟! ولتأسيس ذلك على نحو إيجابيٍّ فاعلٍ، يمكن العودة إلى التاريخ الفكري العربيِّ عودة أوّليّة، لا شك أن هنالك شبكاتٍ كثيفةً تدلّل على مصداقيّة ذلك، ويمكن الكشف عنها. أما أحد الأسباب التي تكمن وراء ذلك فلعلّه يتمثّل في العودة إلى تاريخ الاستشراق المعني بالفكر العربيّ عمومًا وتخصيصًا. وهذا بدوره يقتضي التّأسيس المنهجيّ المعرفيّ (الإيبستيمولوجي) له. أما ما نقصد إليه هنا فهو، تحديدًا، تفحّص المقولة الاستشراقية التي تقوم، أساسًا وكما ضبطها E. Renan في كتابه(ابن رشد والرشدية) – صدر بالعربية عام 1957، القاهرة، على النحو التالي: "وليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة"، يقول ذلك بعد النظر إلى العرب على أنهم ينتمون إلى العرق السامي. ويتابع متحدّثًا عن الفكر الدِّيني مقابل الفكر الفلسفي القائم على العقل،" إذ إن هذا العرق استطاع أن يطبع بدائعه الدِّينية أسمى سمات القوة". وإذا كان رينان رمزًا مهمًا في التأسيس للفكر الاستشراقي في الغرب، فإن تلامذته الذين ظهروا في الفكر الشرقي العربي تغذّوا من الفكر الشرقي، وبرز منهم على سبيل المثال: علي سامي النشار وزكي نجيب محمود وأنطون مقدسي وعبدالرحمن بدوي، وغيرهم. ويقابله ما يعلنه كثيرون من الإسلاميين العرب من ضرورة أسلمة الأمّة، بل والعالم كذلك، كما جاء في كتابات سيّد قطب.

إن القفز على الواقع المجتمعي يمثّل حالة من حالات تجاوز الأزمات والمشكلات والصراعات المجتمعيّة، عبر إحالتها إلى المرجعيّة التي تقول بأن حلّها أمر خرج من أيدي البشر، أو بأن حلّها يكمن في الماضي على وفق "القاعدة السلفوية" القائلة بأن الأسلاف لم يتركوا شيئاً للأخلاف، بمعنى ضرورة العودة إلى أولئك، الذين وضعوا أيديهم على الحقائق العظمى وعلى ما يتعلّق بها، بطريقة أو بأخرى، وفي ضوء رؤية ماضويّة توجد فوق التاريخ. وكما يتّضح من ذلك، فإن إعادة النصاب إلى تاريخيّة الأشياء والحقائق تحافظ على ظروف ولاداتها وسياقاتها المفتوحة. وبدوره، فإن هذا سيكون منوطًا بالقيام بفعل تغييري ممثّل بإصلاح أو بنهوض أو بثورة على النحو المناسب المطلوب. وأظن أن هذا الأخير ليس ثمة احتمال لتجاوزه أو تعويضه خارج التّاريخ والفعل البشري المشخّص. فكما أن النّصَّ البشري ولد في ظروف مجتمعيّة مركّبة، فإن تغييره يحتاج بشرًا يعون هذه الحقيقة، ويعملون بمقتضاها لتغييرها.

وفي العموم، فإن الحامل البشريَّ للتّاريخ يظلّ عاجزاً عن تغييره، طالما ظل عاجزًا عن إدراك هذه العلاقة الضروريّة أولًا، وطالما ظلّ مخفقًا عن كشف آليات التغيير



إصلاحًا، أو ضبطًا، أو ثورة. وما نلاحظه في هذا السياق، يتمثّل في أن المجتمعات العربيّة عامةً افتقدت بفترة مديدة حيثيّات تغييرها لأسباب وملابسات كثيرة، بقدر ما يظلّ الوعي العربيّ التّاريخيّ غائبًا ومغيبًا، إضافة إلى غياب أدوات هذا التغيير أو اختطافها من قِبل من يتضرّر من نتائج هذا التغيير.

○ د. طيّب، تشير، مباشرةً، أو بطريقة غير مباشرة، في مواضع كثيرة في "النَّصِّ القرآني أمام إشكاليّة البنية والقراءة" إلى إشكالية الموضوعيَّة. كيف تقدّم فهمك للموضوعيّة في فعل القراءة: قراءة النّصّ الدِّينيّ؟

□ إن الحديث عن"الموضوعيّة" في سياق الحديث عن قراءة النص الدِّيني أمر جدير بالاهتمام. فالموضوعية هنا تمثّل مصطلحًا ذا أبعاد متعدّدة ومتشابكة. فأن يقرأ المرء في النّصِّ القرآنيِّ الكريم إنما يعني أنه بدأ في إنتاج حالة ذهنيّة تتعلّق بالحقيقة والرغبة والتمنّي والحذر والمطامح، وكذلك المطامع والخوف، مع الرغبة في الرأفة والأمل والعزاء والدفء، إضافة إلى التعلّم والاستزادة فيه ومنه، وإلى ما يقترن بهذا المحور الذّاتي وغيره، مما يقوم على علاقة أو أخرى بتلك الحالات التي تمثّل مع تلك منظومة ذهنيّة السيكيولوجيا المجتمعيّة والنفسيّة؛ وبكلمة، نجد أنفسنا هنا في قلب المنظومة الذهنيّة الذّاتيّة والأخرى المقتربة مع الذهنيّة الموضوعيّة للقارئ؛ فهي، إذًا، قراءة مركّبة لصالح هذا أو ذاك من عناصر منظومتيهما المذكورتين. هنا تحدث عمليّة انتشار واسعة بين العناصر كلّها، ليرجح الموقف الذي يندرج في المصالح الخاصّة للقارئ كما بالبنية الذهنيّة النفسيّة والعقليّة الناظمة لحياته. وهذا كلّه هو ما ضبطناه بثنائيّة المصالح والمعارف أو المعارف والمصالح، التي تتبلور في ما أتينا عليه أثناء الإجابة عن السؤال السابق وفيه، يدور الحديث عن الدّوائر الخمس أو الست، التي يتحرك البشر فيها وبينها عمومًا. فالموضوعية تظل قابلة للضبط الأوّلي، خصوصًا في إطار "النّسبي" من الوجود. أما المقابل لهذا النّسبي فيقع هنا في إطار المطلق. وتصبح العلاقة هنا بين الإطارين المذكورين علاقة ذات بعد واحد، يتّجه من النّسبي إلى المطلق. ومناسب في هذه الحال أن نستشهد بحوار دالٍّ وطريفٍ دار بين النّبي الكريم محمّد وبين أحد الأعراب. فقد سأل هذا الأخير النبي "الأميّ" قائلًا: أين الله يا رسول الله؟ فأجاب الرسول بإجابة مقتضبة: الله موجود حيث تراه أنت! هذه الإجابة الطريفة والمفعمة بالتبصّر تحيلنا إلى ثنائيّة بل جدليّة المعرفي والمصلحي في الوجود الإنسانيّ. لكنَّ جانبًا آخر مهمًّا من المسألة إياها، حين نعود إلى ثنائيّة المطلق والنّسبي. فإذا كان الأول "المطلق" مغلقًا حيال النّسبي، فإن هذا الأخير لا يعرف ذاك من حيث هو،



أي من حيث المطلق، وإنما يقترب منه بالقدر الذي يستطيعه هو، أي "النّسبي". ومن ثم، فإن الاتصال يتمّ من موقع الراغب فيه. في تلك الحيثيّة الأخيرة نضع يدنا على لقطة أنطولوجية مذهلة، وفي غاية العمق بالنّسبة إلى مسألة "الحقيقة في ذاتها"، "والحقيقة لنا أو بالنسبة إلينا"، هنا يفصح عن نفسه تصوّر "التعالي الإلهيّ" حيال البشر، هذا التصوّر الذي يؤكّد بدوره على عدم احتمال تطابق الغايات الإلهيّة مع الفعل البشريّ، ناهيك عن التماهي بينهما. وإذا تابعنا عملية استنباط النتائج المترتّبة على تلك الأطروحة الأخيرة، فإننا نصل إلى نتيجة هائلة في دلالتين اثنتين. أما الأولى منهما فتتمثّل في أن المحاولات الحثيثة للاقتراب من المطلق من قبل النّسبي إنما سيبقى يمثّل حالة مفتوحة بين جميع من يسعون إلى مثل ذلك الاقتراب؛ وهذا يعتبر بمثابة تذكير للبشر بأنفسهم - في ذلك - سيبقون عاجزين عن التقارب، أو التّمازج والتّماهي، كما يعلن المتصوّفة من كل الأصناف، والبشر كلّهم كذلك. وتبرز الدلالة الثانية في أهميّتها القصوى - بالاعتبارات المعرفيّة والاجتماعيّة السياسيّة والثقافيّة الحضاريّة - وهي أن البشر الآخذين بأحد "الأديان السماوية" هم كلّهم متساوون في قصورهم عن الوصول إلى الحقائق اللاهوتيّة، مما يحدّ من تنطّعهم في الزعم بأنهم نخبة مختارة في هذا الحقل، ناهيك عن تنطّع آخرين في القول بأن دِينهم هو دِين الحقيقة الواحدة من دون الأديان الأخرى؛ مما ينتج صراعات لا نهاية لها، كما حدث في بقع كثيرة من التّاريخ العالمي البشريّ وحتى مرحلتنا الراهنة المعيشة.

إن من شأن ذلك التوقّف أمام ظاهرات جديدة خطيرة على صعيد المجموعات المتديّنة في الشرق والغرب والشمال والجنوب، تلك التي تعلن أنها هي الأولى من دون غيرها على صعيد الأديان والمذاهب الدِّينية؛ علمًا أن ذلك يسيء للأديان كلّها، كما يهدّد وحدة البشرية والسلم العالمي. فأن يكون الجميع من متديّني العالم سواء بسواء بعضهم مع بعض، هذا في حدِّ ذاته يدخل البشر في ما يطمحون في الوصول إليه منذ عصور مديدة: التآخي العالمي، والتسامح في ما بين البشر كلّهم، وتحويل الأرض كلّها إلى حديقة ينعم فيها الجميع، بقدر ما ينجزون هم تحوّلات توقف الحروب وامتهان الكرامات والظلم في العمل والاستغلال والتّهميش. هكذا، تتحوّل المخاطر والصّراعات البشريّة في المعمورة إلى عوامل أخرى يقف في طليعتها أنسنة العالم وإيقاف الحروب على نحو متكافئ بين كل الشعوب، والمجموعات الإنسانيّة كلّها.

○ كيف يمكن للهرمنيوطيقا أن تزحزح أشكال ومراتب الفهم التي تضعها، المؤسّسات



رَّة، في البُنى المجتمعيَّة، في بلداننا العربيّة؟

ـن الهرمنيوطيقا من خلالها تتمثّل في ما يحدث حتى الآن، على
ـي ذاتها التي شكّلت مع ظهور النّصّ أو النّصوص الدِّينية: مسألة
ـي ذاتها والحقيقة لنا". أما الجديد في ذلك فيتمثّل في ما أنتجه التاريخ
ـرِيّ من تطوّرات وتغيّرات وانقلابات وحركات تنوير، وإعادة بناء للبشر على
ـل صعد الحياة. ذلك أنه لم تنشأ حركة مجتمعيّة جزئيّة أو شاملة عمومًا إلاّ وقد أنتجت مستلزماتها في السياسة والاقتصاد والقيم الأخلاقيّة والتحوّل الثقافي والآيديولوجي والعلمي الطبيعي والسيكولوجي، كما في نظام العمل والمؤسسات التعليميّة والتربويّة العليا والدنيا، إضافة إلى نظم الحياة الأُسريّة والقضائيّة وهياكل المؤسّسات المدافعة عن حقوق الإنسان ومنها حقوق المرأة.. إلخ. ويتعيّن علينا وبعد ذكر ذلك جميعه، التنويه بما تحقّق على أيدي ريادات التغيير والنهوض والتنوير والانقلابات والثورات في العالم، وهي كثيرة هائلة في تعدّديّاتها وتنوّعاتها، من دون نسيان ما أصاب ذلك كله من تراجعات وإخفاقات وتعديلات في معظم العالم القديم الموازي لنشوء الأديان، والعالم الوسيط الموازي للكثير من التصدّعات والإصلاحات، والعالم الحديث الذي حمل ألوية الحركات الإسلاميّة والنهضوية والثورية.

إن ذلك كله، وغيره كثير، لم يترك بصمات في المجتمعات العالميّة، كان من وراء التحولات العظمى التي قادت إلى تغيير القارات والمجتمعات، وأنتجت ما لا عين رأت ولا أذن سمعت من تغييرات النظم الكبرى، منذ الخروج من عصور الإنسانيّة الأولى إلى عصور العبوديّة والإقطاع والرأسمالية، وما أدّى ذلك إلى المنظومة العالمية العولميّة المعيشة راهنًا. وتصبح العودة إلى أمثلة ثاقبة تركت بصماتها الضخمة في العالم. من ذلك ما حدث مع قائد الحركة الإصلاحيّة في ألمانيا مارتن لوثر، حين وجد أن الإصلاح، خصوصًا في الحقل الدِّيني، إن لم يقدَّم بلغة الناس المعنيين، فإنه قد لا يستطيع الدخول في خواصّهم. ولذلك، كان من حيثيّات الدعوة إلى الإصلاح الدِّيني، التي طرحها وكافح من أجلها، أن يقرأ المؤمنون كتبهم المقدّسة بلغتهم الوطنية أو القوميّة. ولهذا، كان من دعوته أن ينقل "الكتاب المقدّس" إلى اللّغة الألمانيّة. أما المثال الكبير الآخر فيقدّمه العالم الفاتح korernkos. وكان ذلك حين قرّرت الكنيسة "أن الشمس هي التي تدور حول الأرض"، وليست هذه هي التي تدور حول تلك. وكانت المحاكمة مدججة بأسلحة مقدّسة مبطنة وأخرى مُعلنة، منها أن ذلك "القول" إنما هو تهمة يمكن أن تُخرج من أُلصقت به من المنظومة الدِّينية، بما يترتب على ذلك من ثمن "الحِرمان



الكنسي المقدّس"، فوجد العالم نفسه أمام خيارين اثنين: إما أن يؤكّد على صحة نظريته في دوران الأرض حول الشمس، وإما أن يلقى ما" ينتظره.. " ففكّر الرجل بما يقوله أمام الناس، ما أرادته قداسات الكنيسة إنقاذًا لنفسه من فاجعة كبرى. فهو إذ اتّفق بالخروج من الكنيسة، في نهاية "المحكمة "، قال: بلا إن الأرض هي التي تدور حول الشمس. ويبرز المثل الثالث بصيغة العقاب الذي قرّر على الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد، من قبل المرجعيّة الدِّينية السلطويّة، وذلك بأن يقف أمام باب الخروج من صلاة الجمعة، ليتلقّى البُصاق الذي وجه إليه من المصلّين وغيرهم! إنها أمثلة، وما أكثر غيرها تقدّم دلالة ذات طرافة ومأساوية سوداء في تدمير من يخرج من العلماء والمصلحين والفلاسفة والمفكّرين الأحرار، كما هي قد تكون الأكبر والأكثر امتهانًا لإنسانيّة البشر، ومن ضمنهم روّاد لهم في اقتحام العالم المعاصر الراهن حرية وعقلًا وإنسانيّة. أما ما يهمنا من ذلك، فإنه يفصح عن نفسه تحت عناوين كثيرة، قد تكون التالية من ضمنها: إن عقلك وقلبك وكرامتك المغروزة في أناكَ، كل هذا ما هو إلّا التعبير عن المخزون الذي تمتح منه ما تقدّمه للبشر ولنفسك. وهذا هو ما كنت تحرص عليه تحت عنوان مُحاط بالخجل والرعب، هو عقلك وفهمك أنت، الذي تدعوه قراءتك "للنّصوص المقدّسة"، ومن ثم تأويلك لها، وفق الطاقة الذّاتية والرغبة في حوار الناس ومساجلتهم من موقع حرية خجولة حذرة، ولكن مفعمة بالتصميم، إن هذا كلّه وغيره كثير، يدعو إلى وضعه موضع البحث والتقصّي، استجابة للذّات الإنسانيّة الباحثة عن المعرفة، وعن هذه المعرفة في سياق احترام الإنسان، بحيث يتمكّن هذا من تعميمها على البشر عمومًا وخصوصًا. أما تلك المؤسسات الثقافيّة والأيديولوجيّة والدِّينية التي تحرص على أن تبقى الذاكرة مغلقة وأن يبقى القلب مُغيّبًا والعقل مشلولًا مقولبًا، وأن تستمر الكرامة الإنسانيّة مستباحة، فإنما هي من ذلك النمط الأخطبوطي الذي يلتهم البشر والأشياء، ليسأل بعد إذٍ لِمَ التهمتموني؟ هنا قد تكون الإجابة عن ذلك متمثّلة، خصوصًا في التواطؤات في الداخل نفسه بين السلطات والدول الأمنيّة الاستبدادية، ومع الغرب الحديث والمعاصر الذي أطبق على الدواخل العربيّة باسم التحديث والتشارك، واليوم باسم عولمة يراد لها أن تجبّ ما سبقها وتفجّر ما قد يليها أو يفجّرها لصالح البشرية عمومًا. وليس من باب التبارك أو من باب التفاخر بكمٍّ مُتتالٍ من حركات الإصلاح والتقدّم والديموقراطية، التي ظهرت إرهاصات لها في هذا البلد العربي أو ذاك، وإنما نضع يدنا على ما حصل ويحصل في العالم العربي من موقع الغرب الاستعماري والإمبريالي والعولمي،



كما من موقع التشابك بين هذا الأخير وبين النظم العربية، التي تعيش فيها حتى الآن، الحطام والتدمير والتهميش. فهذه لن تستطيع لجم الحوادث العظمى في بعض البلدان العربيّة، تلك البلدان التي تسعى إلى نشر "الربيع العربي"، وإلى تحقيق مشروع عربي تنويري، فإن هذا وذاك ضروري أن يذهبا مع الريح! هكذا وعلى أنحاء أخرى محتملة، يمكن الشغل على إنتاج المؤسسة الدِّينية الجديدة عبر اكتشاف موقعها في سياق نشوء ذلك الربيع، كما في قبله. ومن ثم، تُتاح فرصٌ خلّاقة لقيام منظومة الهرمنيوطيقا، تسهم في زحزحة مراتب "الفهم" اللّصيقة بتلك المؤسّسة، مع احترام عميق لحرية الإنسان وكرامته ومطامحه في أن يمتلك النّصوص على أنحاء حافزة باتجاه ما يُغني الداخل والخارج وما بينهما.

- يقوم الصّراع، سياسيًّا، وثقافيًّا، اليوم، في [الواقعيِّ - المجتمعيِّ] في بلداننا العربية على [الاختلاف - في - الفهم]: فهم النصّ الدِّيني، وممارسة هذا الفهم.

أ- ماذا تقدّم الهرمنيوطيقا لهذا الصراع المعرفيِّ؟

ب- عند أيَّة حدود نظريّة تتوقّف الهرمنيوطيقا؟ وهل هي بالأساس تعترف بحدود؟

ج- ما الحقيقة، في كل مرّة، عند أطراف الصراع القائم على الاختلاف في الفهم؟

- يقوم أحد أشكال الصراع الثقافي السياسي الفعلي الراهن، في العالم العربي عمومًا، فعلًا حول (الاختلاف في الفهم)، بمثابة هذا الأخير أرضًا شاسعة فسيحة يحتمي بها من يقرأ النّصّ أو النّصوص الدِّينية (والإسلاميّة من ضمنها). والسؤال هاهنا - في أحد أوجهه - يتحدّد في ضبط الحدود النظريّة المنهجيّة للهرمنيوطيقا، التي تتوقّف عندها حدود الواقع العربي المشخّص concrete، أي الحاضنة التي يتحرّك فيها القارؤون وينتجون ما ينتجونه من منظومات منهجيّة ضابطة، وذلك على أساس أن يُفهم في ضوء موازين القوى في البنية الخاصّة لذلك الواقع، وكذلك - وهذا مُتاح له - أن يتحرّك وفق الاحتمالات المفتوحة للسّجال أو الحوار أو الصراع بين المرجعيات المجتمعيّة القائمة.

وفي هذه الحال، لا بد من تفحّص الهرمنيوطيقا القادرة على الفعل في واقع الحال هذا. ونحن نرى أن هذه الحدود هي تلك المتاحة في المجتمع العربي أولًا، تلك الحدود التي تسمح للهرمنيوطيقا أن تتحرّك في دائرتها نظريًّا ومنهجيًّا. وغالبًا ما تحول العملية التنظيرية دون فتح الأبواب، ليتسنّى للعمليّة التنهيجيّة تجاوزها، في حالات معيّنة. ومن ثم، فالهرمنيوطيقا يمكن أن تكون مفتوحة، بقدر ما يمتلك القارئ من "مفاتيح الفتح" المنهجيّة. وهذا، بدوره، يسمح للقارئ، بقدر ما يكون في عمق الحدث المجتمعيّ، وكذلك بقدر ما يكون قادرًا على اكتشاف ساحات



النصّ المقروء من داخله أن ينجز مهمّته. مقترنًا كذلك بالحريّة العقلانيّة في الفهم: في اللّغة المقروءة، وفي خصوصيّة المسائل المقروءة، ثم في الوضعيّات السوسيوثقافية المنطلق منها القارئ، بغاية الفهم أو التأويل أو التفسير أو النقد.. إلخ. هنا يميز عادةً بين قارئ ينتمي للنصّ الدِّيني اعتقادًا وتسليمًا، أو ناقد سائل، سواء كان من داخله، أو من انتماء ديني آخر. وبالعموم، فإن ذلك لا يعفي نفسه من أن يكون منسجمًا مع المعرفي والمصلحي في شخص القارئ أولًا، ومن أنه، ثانيًا، منطلق ضمنًا وعلنًا من الدّوائر الخمس التي أتينا على ذكرها (وربما كذلك من غيرها)، وهي الدّائرة التاريخيّة الزمانيّة، والدّائرة السوسيوثقافية، والدّائرة الإثنيّة، والدّائرة الجغرافيّة والجغرافيّة الجيوسياسية، والدّائرة الاقتصادية، إضافة إلى دائرة سادسة محتملة ذات البعد الثقافي السيكولوجي.

في هذا وذاك يغدو الاعتبار الاحتمالي واردًا، بأن لا تعترف الهرمنيوطيقا بحدود نظريّة وقائعيّة وأخرى منهجيّة، طالما أن البحث العلمي آخذ مداه بكيفيّة مفتوحة، وبقدر ما يسعى القارئ إلى جعلها كذلك، مفتوحة. وثمة في الأخير ضرورة أوّليّة للقول بأن الهرمنيوطيقا لا تعترف بحدود لـ"طرائق الفهم وصيغه واحتمالاته"، على الأقل بسبب من أن القارئ نفسه يمثّل بنية قرائيّة مفتوحة على ما يدركه هو، وعلى ما قد لا يدركه ولا يستطيع وضع يده عليه. ذلك لأن الحلم والطموح وإمكانيّة انفلات ما يتم في المخيّلة من رغبات وسجالات وافتراضات وتجاوزات وانتقادات، لا تقف عند حدود المحظور الخطر والممنوع، والرغبة في اختراق ما يعتبر محرّمات ومحظورات، إضافة إلى تجربة الوقوف في وجه الجلّاد القابع في الذاكرة والوعي الباطن، وكذلك في عدم الاستساغة المقررة في "الوعي الباطن" المذكور على حدّ تعبير (سيغموند فرويد)، إن ذلك كلّه يترك الرغبات طليقة فسيحة وراغبة في خوض غمار ما لا يمكن خوض غماره في الوعي (اليقظ) والفاعل؛ بكونه رقيبًا على هذا وذاك من الخيارات المختلفة. إن "طرائق الفهم" من الصعب ضبطها قطعيًّا، بسبب كونها لا تعترف بقواعد نهائيّة قاطعة، يضع حدودها (العقل المسؤول) لأنه يقظ في ما يسلكه تأكيدًا وتضمينًا وترحيبًا، أو إدانة ووعدًا بالمحاسبة وتحذيرًا. على أساس تلك الرهانات تكتسب الصّراعات بين الأطراف المتعدّدة شكل الحقائق والقواعد، حقائق وقواعد الفعل النّظري والمنهجي يدًا بيد مع قاطرات التاريخ المتمثّلة في التغييرات بهذا النحو أو ذاك، وكذلك نحو التقدّم والتنوير والانفتاح والتسامح، أو نحو الإشارات والشعارات المطروحة هنا وهناك من مثل: "الإسلام هو الحل"، و"يجب أسلمة البشرية"، و"الأسلاف لم يتركوا شيئًا للأخلاف".. إلخ.



○ تواجه بلداننا العربية خطر موت - التّفكير الحُر. ومآل موت التّفكير الحُرّ، كما تعلم، موت - الفلسفة. كيف هو شعورك بهذا الخطر؟ وماذا يُمكن أن يُقدَّم في سبيل الخروج من هذا المأزق؟

□ نعم، يواجه العالم العربي راهنًا خطر هزيمة الفكر الحرِّ، بل المشروع العربي التحرّري، كما واجهه في ظروف أخرى سبقت، بالإضافة إلى ما حدث في مراحل أخرى من التاريخ الأُمويّ والتاريخ العباسيّ، وكذلك في بدايات العصر الحديث، وحتى مرحلتنا الراهنة. أما أن يموت هذا الفكر بعده أو بصيغته الفلسفيّة، فهذا يمثّل أمرًا محتملًا ولو بصعوبة كبرى، خصوصًا حين تكون ظروف الموقف مُلبّدة بالعواصف، التي تطيح بكل ما يقف في وجهها. وأمر الفلسفة هنا ذو بعد خاصّ. فهذه إذ تواجه خطر الموت، فإنها بذلك تلخّص المنظومة الفكرية العربية في احتمالاتها وآفاقها التنويرية. ولعل ما يعايشه راهنًا تحت وطأة التحوّلات الكارثية، التي تجتاح العالم العربي كلّه، أو في معظم تجسّداته. ويحدث ذلك الآن مجسَّدًا بالظاهرة الماحقة المنطلية تحت عنوان داعش. ولما كان الأمر ذا حيثيّات فريدة، نعم فريدة في تجلّياتها الأخطبوطيّة الحاليّة، فإنه يبدو أن حشدًا عربيًّا تاريخيًّا ونوعيًّا هائلًا قد يكون في مقدّمة ما ينبغي التأسيس له في مرحلتنا هذه الرّاهنة. وإذا كان الأمر كذلك، فلعل هذا الذي نودّ معالجته والتصدّي له راهنًا ومستقبلًا، أن يكون الموضوع المركب الأعظم، الذي على علماء العالم وباحثيه وسياسيّيه أن يفتحوا له سِجلًا جديدًا لمرحلة تاريخيّة جديدة، تضع العالم أمام خيارين اثنين، هما: إما الإقدام على هذا السجل - التحدّي العالمي، والاشتغال عليه في أعظم مواجهة تاريخيّة للظلاميّة الماحقة في عصر العولمة وما بعدها، وإما التقهقر إلى عصور ما قبل الإنسان العاقل Homosabien ولعل" الفلسفة "المطروحة في السؤال تمثّل واحدة من الإشكاليّات الراهنة، التي فُتح الباب عليها يدًا بيد مع التحوّلات التي أفضت إلى ظهور العولمة بمزاعمها التي أتت معها وبالتساوق مع ظهور المابعديات، خصوصًا منها" ما بعد الحداثة "و" ما بعد الفلسفة " و"ما بعد الإشكاليّة التاريخيّة والأخرى ما بعد الليبراليّة"، وكذلك" ما بعد الآيديولوجيا " وغيرها. فالباب فُتح باتجاه إِقصاء تلك الإشكاليات بقوّة دفع من قِبل ما نحن بصدده من تحوّلات خصّتْ منظومة المعرفة والقيم، والثقافة والسياسة والآيديولوجيا والهُويّات.. إلخ.
جاء بوغنون في كتاب (امريكا التوتاليتارية) ليضع يده (على ما هي العولمة)، فعرّفها بالتالي: "إنها السوق المطلقة "وضبط، بذلك، عمليّة تفكيك العالم، الذي سيتحول إلى هذه "السوق"، مودِّعًا، بذلك، تلك



المنظومات المذكورة سابقًا. فإذا كان الأمر المتعلّق بـ"الفلسفة "وبمصائرها التاريخيّة على أساس أن "السّوق المطلقة الكونية "ابتلعت أو فكّكت كل الأشياء بآليات السوق المذكورة، فما هو الذي سيبقى من ذلك ومن غيره؟!
إن ذلك المآل المأساوي للفلسفة ومعها للعقلانيّة والتنوير والحداثة وما بعدها، إنما هو مآل لا سبيل إلى تجاوزه. وهنا نضع يدنا على نتيجة طريفة بقدر ما هي فظيعة، وتتمثّل في أن قبول هذه النتيجة لا تجمع عليها مجموعات ما بعد الحداثة السّوقية فحسب، بل كذلك المجموعات الدِّينية من كل تنوعاتها، وخصوصًا منها الإسلاميّة. فهذه الأخيرة لها تاريخ عريق في ما يُفضي إلى ذلك المآل بصيغة "السلفيّة أو السّلفويّة الماضويّة"، التي ترفع شعارها العمومي القائل "الأسلاف لم يتركوا شيئًا للأخلاف، سوى النّصّ المقدّس"، إضافة إلى التفصيل التالي الذي يقدّمه عبدالرحمن بن الجوزي في (تلبيس إبليس). يقول ابن الجوزي: "من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ" - (صفحة 22).
وقد يكون العنوان الأعظم والأنسب للموضوع المعني هنا، هو ذلك التالي المشبع باحتمالي الانتصار والهزيمة كليهما: هل ينتهي العالم إلى توحيده عِبر داعش؟
يبدو الحدث المعنيّ على مستوى العالم والمتمثّل بداعش الذي وضع هذا الأخير (العالم) في أقصى درجات الخطر والحذر، يبدو أو يراد له أن يبدو كأنه" حالة إعجازيّة "يراد منها أن تغطّي دلالتين اثنتين، تتمثّل أولاهما في الخلط العشوائي بين التقدّم والتقهقر، وبين التنوير والظلاميّة؛ في حين تفصح الدلالة الثانية عن نفسها في التأكيد على أن الحلول الناجعة المجدية لمثل ذلك الحدث الأعظم لا تخرج عن الحروب وأدواتها الأسلحة، ثم الأسلحة، ثم الأسلحة. وليس عصيًّا على الفهم أن البدء انطلق في الغرب الآن من النظام العالمي الجديد - العولمة، بجذوره وأسسه الرأسمالية الغربيّة الاستعماريّة، التي بدّدت وأسقطت، مثلًا، انتفاضة نيس الفرنسية عام 2000، تلك الانتفاضة التي تصدّرها فقراء ومظلومو فرنسا، والتي وقفت في وجهها بلدان الاتّحاد الأوروبي، خصوصًا، حين قلّصت ثم أنهت المكاسب الاجتماعية لجمهور السواد الأعظم هناك، نساءً ورجالًا. وسنتبيّن خطورة ما مرّ من تاريخ العولمة القصير على الاقتصاد العالمي وعلى القيم التي انبثقت منه، وراحت تتكثّر عالميًّا، حين ندقّق في القانونيّة التالية، التي أعلن عنها كارل ماركس في القرن التاسع عشر أولًا، وكذلك في التعريف الذي وضعه ميشال بوغنون للعولمة ثانيًا.
قال ماركس، هازًّا بذلك عالم أو عوالم الأشياء طُرًّا": كلّما ارتفعت قيمة الأشياء، هبطت قيمة البشر "!أما التعريف الذي وضعه بوغنون للعولمة وجاء في كتاب



(أميركا التوتاليتارية) الذي أتينا على ذكره سابقًا، فهو بتركيز وتكثيف بارعين، التالي "السّوق المطلقة"، بإطلاق. أردنا بذلك الطرح المكثف أن نضع يدنا على "النظام العالمي الجديد - العولمة "بمثابة العصر العالمي، الذي يراد للعالم كله أن يتوحّد من موقعه وعبر آليّاته. ونحن نعلم أنه قبل نشأة هذا النظام، كان الغرب (الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا) قد أخذ موقع ما يمثله من عالميّة النظام الرأسمالي الليبرالي، وحقق في ذلك نجاحًا كاسحًا. وقد تحقّق هذا النجاح خصوصًا في أخطر حربين عالميتين، ماحقتين، الأولى والثانية. وكان ذلك كافيًا للاستمرار في رسم خريطة العالم: ومن جهة أولى هنالك محور امتلك السلطة والقوة والثروة في سياق اندفاع مثير هائل نحو التقدّم المفتوح، ومن جهة أخرى، ثمة محور آخر ظلّ يتحرّك بوتائر ضحلة ومتراخية ومتقطّعة وغير متوازنة، ومن ثم غير واعدة على صعيد الاستقلال عن المحور الأول - الغربي، والانتقال من ثم إلى عوالم العصور الجديدة والمثيرة، يدًا بيد مع حداثتها وديموقراطياتها، بجدٍّ وتفاؤل وتاريخيّة مفتوحة.

ما أردنا الوصول إليه يمكن أن يفصح عن نفسه بضبط المواقف والتيارات والتوجّهات والآفاق الجديدة أو القديمة الجديدة، ومنها الإخفاق الكبير الخطير لحركات واحتمالات الإصلاح والنهوض والتنمية والتحديث... إلخ. التي ظهرت في العالم العربي الجديد، كما كان الحال سابقًا في البواكير الأولى لحركات التقدّم والإصلاح والنهوض الحديث قبل التدخّل الغربي المباشر، في ذلك العالم العربي. ويمكن إجمال القول فيما راح يظهر على الصعيد العربي بصيغة التدخل الغربي فيه عبر عرقلته وإعادة بنيته وفق مصالحه. نعم، جاء تدخّل الغرب في العالم العربي وفي غيره تعبيرًا عن رفض الإرهاصات والتوجّهات الأوّليّة ذات النزوع الحداثي التنويري والنهضوي والإصلاحي في ذلك العالم؛ مع تشديد على استغلال طاقاته بِشَرهٍ وقسوةٍ، وتوظيفها في خدمة الوافدين الاستعماريين الجدد إليه. تلك كانت عمليّة هائلة جديدة لسرقة العالم العربي ثم ابتلاعه، ولاستفزاز الفئات (الوسطى) خصوصًا والطبقات الفقيرة والمُفقرة في مصالحها وقيمها وتوجّهاتها الدِّينية والأيديولوجيّة، وبكل تجلّيّاتها العرقيّة والطائفيّة والمذهبيّة. هاهنا، بدأت طلائع الأيديولوجيا ذات الطابع الاستعماري الغربي باستفزاز تلك التجلّيّات وما يلحق بها وبغيرها، إضافة إلى الفئات العُمرية؛ ومن ضمنها الشباب خصوصًا؛ ما أدى إلى نشوء حركاتٍ جهاديّة وتحريريّة وإنقاذيّة، وظّفت في القيام بمهمتين اثنتين: الدفاع عن النفس، والهجوم، حيث أمكن، على أولئك الوافدين وحلفائهم في الداخل.



هاهنا، كان الإسلام مع المسيحية الشرقية رافدين كبيرين في حياة سكان العالم العربي، أسهما بقوة متصاعدة في ضبط الموقف من الغرب الاستعماري. ولقد كان هذا الغرب قد وضع يده على ذلك المدخل الذي كوّن معبرين إلى أصحابهما. ولا ننسى أن نابليون بونابرت أدرك ذلك عن طريق مستشاريه (المستشرقين)، فوضع في حسبانه، حين قرّر غزو مصر، ضرورة العبور إلى المصريين أنفسهم عن طريق إسلامهم. وظهر ذلك حين وجه كلامه إلى الشعب المصري بوضوح وتركيز. لقد خاطبهم قائلًا: "أيها المصريون لقد أتيت إليكم، أنا الشيخ نابليون، لأحرّركم من المماليك الكفّار. "!لكن نابليون عاش إخفاقًا شديدًا، فخرج من يده الرهان الدِّيني، الذي مثّل درسًا كبير الدلالة على ما سيأتي.

واتسع صدام الشرق العربي الإسلامي-المسيحي في وجه الغرب، شخصيّة "خطاب في الهويّة"، في أساس الأمر، وكذلك بالضبط وربما بالأهمّيّة ذاتها "خطابًا في الشمولية"، وآخر" في منظومة القيم"، وثالثًا "في التاريخ"، ورابعًا "في الجوهر المطلق"، وخامسًا" في الحقيقة كلّها وبذاتها"، وسادسًا" في الأحاديّة"، وسابعًا" في الأبديّة السرمديّة"، وأخيرًا في "ثنائية المطلق إطلاقًا والنّسبي إطلاقًا". واللافت أن" الخطاب الإسلامي "تُمِّم في أحاديته بـ"الخطاب السياسي الاستبدادي "لدى نُظم الفساد والاستبداد من طرف أول، وبـ(خطاب الوجود والقيم المطلق المسيحي) من طرف آخر. هذا وقد رحنا نراه آخذًا في مَلْء العالمين عبقًا "بأصالة الهوية ونبل القيم"، وفق منطوق ومدلول الصانع الأوّل المطلق، والهويّات الثابتة، والقيم البشريّة السابقة على وجود البشر، والأبديّة في فاعلياتها.

إن مطامح" المنظومة الحوارية "العقلانيّة والتنويريّة والديموقراطيّة لا يمكنها - في ما نرى - أن تكون قادرة ومهيأة للاستجابة إلى شرائط العيش المشترك بين الناس المتوافقين عقائديًّا والمتخالفين، إلّا إذا كان ما نختلف حوله وما نتفق فيه من شؤون مجتمع إنساني مشخّص، ذي أبعادٍ ودلالاتٍ واحتمالاتٍ بـ"تصوّر المطلق الموجود في ذاته" من حيث "هو نسبي"، أي من حيث يكون هو"هم" أوّلًا، وإلّا إذا نظر لأيّة هويّة ولأيّة قيمة ولأيّة حقيقة على أنها جميعًا موضوعات أو مقولات أنتجها بشرٌ متساوون في بشريتهم، وفي أن علاقاتهم بالمطلق "في ذاته" لا تخرج عن أنها قراءة لا تخرج عن كونها ذات بعد أو حقيقة نسبيّة لا يشترك فيها، بالضرورة، قراء آخرون. كما قد لا يلتزم بها بالضرورة غير منتجيها من البشر، أي من هؤلاء ومن أولئك الآخرين. وهذا إذ يحدث، فإنه يحدث ربما دونما قدر من الحريّة في الاختيار وفي الشعور بها وبالمسؤوليّة تجاه ذلك، ولكن تحت قبضة آليّات جديدة



تزرع التقدّم التقني في عالم الجريمة والبؤس، بمعنى ما أعلنه ماركس من ثنائية الإنسان والأشياء، التي أتينا عليها في ما سبق.

إن الإقرار الوجودي والقيمي بذلك كلّه سنلاحظ، والحال بذلك، أنه مشروط بوجود الظروف والضرورات والملابسات والتغييرات الإيجابيّة والسلبيّة الموجودة في الحاضنة المجتمعيّة، التي يعيش فيها تأثيرًا وتأثرًا صاحب العلاقة. وهنا نصل إلى أن ردود الفعل المنطلقة من صاحب العلاقة هذا والآخذة صيغًا مختلفة من التجاوب، أو الرفض، أو التبرّم، أو التمهل والإمهال، أو الغضب، أو الهجوع إلى السكينة.. إلخ، نقول، إن ذلك كلّه يتحمّل مسؤوليته الواعية أو العشوائيّة، مع كثير أو قليل من الرضى وردود الفعل العنيفة وغيرها، التي يمارسها ذلك الفاعل بقصد والمتأمّل في نصوص دينيّة وأخرى يحسبها مهمّة، أو غير ذلك. في هذه الوضعيّة المعقّدة الصعبة، أو السهلة المستسهلة، خصوصًا إذا كانت الحاضنة الاجتماعيّة المنطلق منها حافلة بنمط من أنماط الصراع المجتمعيّ، والسياسيّ والطّبقيّ الثقافيّ والطائفيّ وغيره.. إلخ، فإنه تنشأ أفكار وتسقط أخرى. وهذا يحدث خصوصًا إذا كان اللاعدل مهيمنًا في تلك الحاضنة، فلا كرامة ولا عمل ولا اعتراف بالحقوق، إضافة إلى هيمنة رباعيّة؛ الاستبداد، والاستغلال، والفساد، والمذلّة. بالضبط، في تلك الحاضنة تتأسّس حياة حافلة بأنواع من الصراع ومن الثأر! ولما كان النصّ الدِّينيّ والخطاب الدِّيني هما الأقرب حميميًّا من جموع العاطلين عن العمل والمحرومين من التعلّم والكرامة والحالمين، أوّليًا، بالعوالم المتقدّمة والأخرى المتأخّرة، وما يبحثون به من حميميتها ومن حوافزها. ذلك الصراع هو ذاك الذي هيمن في الشرق والغرب والشمال والجنوب، وهو الذي كان الدافع إلى حركات يظهر منها الآن ما يظهر بوصفه الأخطر والأكثر وحشيّة على أيدي مجموعات إرهابيّة، يبرز منها بل يقع في طليعتها داعش. وبالمناسبة، فإن داعش إن كان جلادًا، فهو كذلك؛ في بنيته البشرية المفقرة والمذلّة المجهَّلة، ضحيّة.

ويمكن إعادة قراءة الأديان بمزيد من العمق في كونها هُوية البشر وأسس قيمها الأخلاقيّة، وذلك على نحوٍ يلبي التحوّلات العظمى، التي تطرأ الآن على مفهوم "القراءة "الأكثر عمقًا في عصرنا. ومن شأن هذا أنه يساعد المسلمين والمسيحيين خصوصًا على اكتشاف مزيد من العمق ووضع اليد على الكثير من رجال الدِّين في المسيحيّة كما في الإسلام، إضافة إلى الإمعان في التعمّق بالأديان وفي احترامها الكبير مما يوسّع دائرة التعدّدية والتسامح والوسطيّة. وهذا يعني إدراكًا معمقًا لضرورة وضعها محترمةً مع أنماط التفكير البشري الأخرى، مثل العلوم بمختلف



تجلياتها وخصوصًا منها العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة. أما إخراج هذه الأخيرة من دائرة المساعدة في تأسيس وضبط هويّات البشر على كثرتها وتعدّدها في حقول القيم بمختلف صيغها بحثًا وتعميقًا وتعميمًا، فإنه يؤسّس لأمرين اثنين يفرضان نفسيهما على الباحثين العقلانيين، وذلك في عصر يزداد الأمر فيه اتّساعًا وتعقيدًا. أما الإمعان العميق في القيام بالمهمّتين المذكورتين من موقع الحاضنة المجتمعيّة والسياسيّة والثقافيّة، فهذا أمر في غاية الأهمّية. وإذ ذاك، نجد أنفسنا أمام ضرورة البحث في المجالين الاثنين المذكورين في ضوء العلمين الخصوصيين في هذا الحقل، وهما علم الأعراق البشريّة، وعلم الأخلاق. وينبغي القول بأن الأديان ستبقى، خصوصًا منها المسيحي والإسلامي، ينبوعًا ثرًّا للقيم البشريّة. ومع هذا التقرير، نجد أنفسنا أمام الحقل البشريِّ الواسع لدراسة الأديان عامة وللتأمّل فيها، هو الذي ينتمي إلى" المجتمع المدني"، بأسسه الكبرى المتمثّلة في الحريّة والديموقراطيّة والعدالة والمساءلة والحيادة، بحسب تدقيق وضبط فرح أنطون بموافقة صامتة من الشيخ محمد عبده. مع إنجاز تلك الخطوة الأخيرة يتأسس المجتمع السياسي، الذي يقوم على برامج يتبارى البشر بمساعدتها في نظريّاتهم وبرامجهم ومواقفهم السياسيّة التي تحتويها، وذلك بروح وطنيّة ومنفتحة وقابلة للتغير والتغيير. وهذه تنطلق من الإقرار بالاختلاف والخلاف في الراهن واللاحق، وبحلّ ذلك عبر كُوّة الاقتراع الحرّة، وبرقابة قانونيّة صارمة. وسيلاحظ أن إنجاز ذلك الأمر الحاسم يستتبع القيام بمشروع جديد في البلدان العربية، وذلك بمراعاة سماتها وخصوصيّاتها في كلٍّ من تركيباتها المجتمعيّة والفئويّة والطائفيّة والمذهبيّة من طرف، وفي مستوياتها الاقتصادية والتعليميّة والسياسيّة والقيميّة من طرف آخر. ويسير الأمر عمومًا على ذلك النحو المؤسّس قانونيًا، ومن موقع مأسسة متحرّكة للمجتمعات العربيّة قاطبة. إن هذا ما ينبغي التأسيس له، وإلّا، فلتغلق النظم العربيّة أفواهها شعورًا بالعار والدجل. وإذا كان ذلك ضروريًّا وممكنًا، فلأنه يجسّد منطلقات المجتمعات العربيّة، بالتّوازي مع التطوّرات الحاصلة والتي تحصل في العالم، وتحديدًا في حقول الحداثة والنهضة والتنوير يدًّا بيد مع إعادة البناء ربما في ضوء" ربيع عربي "بقدر ما هو عمومي وشمولي، فإنه يكتسب حيويّته وطاقته واحتمالاته وفق خصوصيّات البلدان العربية، كلًّا على حدة. أولًا، وبقدر ما يستطاع من التأسيس لعموميّة عربيّة تفتح أبواب اللقاء والاندماج، وربما كذلك الاتّحاد. وثمّة تجربة في هذا الحقل وهي "الاتّحاد الأوروبي " والاتّحادات الأخرى في روسيا والصين وأميركا، وحيثما كان هنالك ما يضيء ذلك ويساعد على إنجازه.



ننجز ذلك من مواقع مراكز بحوث ودراسات وافرة، تتحوّل الحقول المجتمعيّة العربيّة فيها أخيرًا إلى مادة عمل خلّاقة وذات أبعاد استراتيجيّة. إن الوصول بالمشاريع المذكورة (نعم المشاريع، بلغة الجمع) إلى مرحلة ناضجة ومتقدّمة من شأنه أن يطرح السؤال المعرفي والأيديولوجي التالي: وماذا بعد؟ ما الذي نكون قد أنجزناه في سبيل المشروع المعني، أي في سبيل دحض القول بأن الأديان (الإسلام، والمسيحيّة خصوصًا) تسحب من البشر واجباتهم وطاقاتهم ومهمّاتهم ومناهجهم، التي عليهم أن يوظّفوها، بعقلانيّة في سبيل خروج مجتمعاتهم العربيّة مما وصلت إليه من حُطام قابل للانفجار (وقد حدث الانفجار راهنًا)، تتويجًا لقانون الاستبداد الرباعي: استئثار بالسلطة وبالثروة والإعلام وبقيادة المجتمع من قبل فريق واحد أو آخر، وعلى رأسه قائد فذّ خالد. وحيث يتحوّل الأمر على هذا النحو، ينسحب فتيل الموت - من المجتمعات العربيّة، الذي تهدّد به جماعات الإرهاب، ليغدو الموقف التالي غير قابل للتسويق، وهو القائل بأننا باسم هويّاتنا الدِّينيّة أو الطائفيّة أو المذهبيّة نمتلك الحقَّ من دون غيرنا، في كوننا سادة (الثقافة والعمل والتقدّم وحريّة الفعل). إذ في هذه الحال، يبرز أمثال الحكم السياسي أو القيمي الأخلاقي، أو الاقتصادي، إلخ؛ التالي والقائل: نحن نمتلك الحقيقة، لانطلاقنا من تصوّر الحقيقة (السياسيّة)، مثلًا مما تعلمناه وأخذناه من هذا الدِّين، أو ذاك. وهذا يعني أن مناقشة ذلك القول تتحوّل إلى مناقشة الدِّين المعني ذاته. فمع احترام الأديان وتبجيلها، نربأ بأنفسنا أن نحوّلها إلى سوق للنخاسة، بعد أن نكون حوّلنا الدِّين إيّاه إلى دريئة نختبئ وراءها، بحيث يظهر المخالف لنا مخالفًا للدِّين ذاته.

أما النتيجة العظمى الثانية فتتمثّل في أن التواصل مع الدِّين إنما ينطلق من المعطيات التي ينطلق منها المؤمن في اتصاله بالدِّين. ويبرز ربما أهمها المتمثّل في مفهوم القراءة المعني به التوجّه إلى الدِّين، عبر صيغتي القناة المجتمعيّة والأخرى المعرفيّة. وهذه "القراءة" بقناتيها يمكن ضبطها معنًى ومنطقيًا بـ"التّأويل"، الذي يمارس "الاجتهاد والتفسير" كليهما. وهذا ينجز خطوة متقدّمة في اتجاه امتلاك النصِّ الدِّيني، من حيث هو لنا، أي بحسب قدرتنا على الدخول في النصِّ بالأدوات المعرفيّة التي نمتلكها، من دون التوهّم بالتطابق بين ما يعرف بـ"المقاصد الإلهيّة وآرائنا"، أي بذلك التطابق الماهوي بين المقاصد والآراء المذكورة. وقد طوّر بعض المتنوّرين في القراءات المذكورة مفهومها، بحيث أصبح الأول على النحو التالي: كل مؤوِّل مجتهد مصيب! وهنا تكمن الأهمية العظيمة لنفحات امتلاك



النصّ بقدر ما، على نحو يسهم في الإجابة عن المشكلات المطروحة في المجتمع من قِبل باحثين في الحقل الدِّيني، مع التأكيد على أن التعدّدية البشريّة في القراءات تقود - ضمن التصوّر المطروح هنا - إلى توافق على المصداقيّة والشرعيّة لهذه القراءات المختلفة: مصداقيّة معرفيّة تتآخى مع العلم، ومشروعية مستمدّة من الأيديولوجيا الدِّينية أو غيرها القائمة في المجتمع. وقد يظهر ذلك في الأهداف المختلفة لدى القارئين، ولكن ربما المتقاربة في ضوء المجتمع الذي يسمح لأولئك القارئين أن يظلَّ توافقهم ممكنًا. وهذا المجتمع هو ذلك الذي يظهر في ما أصبح ملكًا لكل الناس، الذين يشتركون بالرّغبة في تحقيق الأهداف، ويختلفون في الاختلاف في وجهات النظر. هذا هو المجتمع المدني الديموقراطي، بدولته القائمة على "الحيادية - العلمانية"، التي وردت لدى المفكر فرح أنطون. إن الوصول إلى"الفلسفة" في ذلك المعمعان من المشكلات المعقّدة العظمى، إنما يعني أننا ما زلنا قادرين على التحرّك فيها وباتجاهها للنّظر في الإشكاليات الممكنة والمحتملة وضمن تشريحها وتفكيكها وإعادة بنيتها، على أسس منهجيّة فلسفيّة وسوسيولوجيّة. هذا يعني أننا إذ نصل إلى المعقّد المذكور، فإننا نكون قد وضعنا يدنا على أن ما بشّرت به العولمة والثقافة العولميّة من النهايات الجديدة، إنما يفصح عن نفسه بمثابة دعوة جديدة مركّزة إليها. فما أخذ يظهر - كما يرى" مثقفو "ما بعد الثقافة، وما بعد الحداثة، وما بعد الوطن.. إلخ، رحنا في عهدنا هذا العربي نحسّ ونتبين أننا أصبحنا أمام شرخ جديد في حياتنا، ذلك الشرخ متمثّل بالحطام الشامل، الذي يهيمن علينا. هذا هو الشّق الأول من الإشكالية المعنيّة. أما الشقّ الآخر فيتمثّل في أن الفلسفة والمنظومة العلميّة المجتمعيّة هما ما ينبغي الفعل بمقتضاهما في إعادة البناء كلًّا وجزءًا. فلا شيء خارج الحطام إيّاه، ولا استثناء لشيء أن يكون خارج إعادة البناء هذه. وتتّضح أهمّيّة تلك العظمى حين نكتشف الفلسفة بمثابتها مفكّكة ومعيدة للبناء! خصوصًا حيث نرى أن العالم الآخر الأوروبي راح يلتقي في العالم العربي في أنهما كلاهما يواجهان ريحًا صرصرًا قد يعرف بأنهما على طريق واحد. وإذا التقيا على هذا الأخير، فإنهما يصلان إلى "الآخرة"، كلًّا على حدة، بحسب الخصوصيات المعيشة والمتراكمة على مدى قرون. وقد ندقّق في ذلك، في شكلٍ بيانيٍّ قد نتصوّره على نحوين: الأول يتّسم بالبعد المستقيم ويبدأ بتغيرات أوّليّة تاريخيّة تعبر عن بداية التاريخ الشرقي العربي، أي تغيّرات كانت في حينها ملحوظة ثم يمتد هذا الخط البياني ليتحوّل إلى حامل تاريخي لتحوّلات مجتمعيّة تعبر عن نمو أوّلي في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي،



كما تشير إلى تشكّلٍ للفنِّ الكتابي على الجدران أو على القبور، ويتطوّر ذلك إلى ما قد نسمّيه المراحل الملحوظة الأولى من الحضارة القديمة لتتابع طريقها نحو المراحل الوسيطة في تاريخ الشرق، التي كانت غنيّة بمظاهر الزراعة والعمل المستقر، إضافة إلى أشكال كبرى من النشوء والتطوّر الدِّيني، وأخيرًا ندخل في مرحلة التطوّر الحديث الذي انطبع بتحوّلات اقتصادية واجتماعية كبرى، تأسّس عليها النظام الرأسمالي، وهكذا باتجاه المراحل الأولى من العصور الجديدة.

أما الخط البياني الثاني فيصور تطور الغرب الذي انتهى بثورات متعدّدة في الاقتصاد والسياسة والعلوم ونشأة الدولة وغير ذلك، ما يعني استمرارًا باتجاه نشأة الاستعمار وبعده الإمبريالية، وأخيرًا العولمة التي نعيشها.

وبحسب ما أبنّاه هنا، تبرز الفلسفة ولواحقها، لتدقّق في المسار الذي انتهى إليه في كلتا الحالتين، الغربيّة الأوروبيّة والشرقيّة العربيّة: أفقٌ مسدودٌ، إن لم يعد الفكر الفلسفي التنويري النهضوي ويحدث ما يحدثه، مستندًا في ذلك إلى الحمولات التاريخيّة المتلاحقة في الاقتصاد والسياسة والتّعليم، ومتجذّرًا في الديموقراطية والحداثة والمدنيّة، ومحاطة بالعدالة والمساواة والتوازن. وإذ ذاك لن يزعم المرء بأن الأهداف والنهايات تشابكت مع" المُثُلِ العليا"، ولكنه سيؤكّد أن التاريخ المفتوح بدأ يقدّم من الخير للبشريّة ما قد يسهم في إقصاء الحروب والتدخل في شؤون "الغير" من شعوب العالم. ويكون الأمر بذلك لقاءً بين عالمين اثنين كلاهما يقود إلى الموت أو إلى "موت سريري"، إذ لا هذا ولا ذاك قادر على زحزحة التراكم التاريخيّ القائم على القدرة الهشّة لإزالة إشكاليّته: تطوّر هائل قد يقود إلى زعزعة العالم، مع غياب الروادع الداخليّة والأمميّة من طرف، وتآكل فاحش لعالم التخلّف والاستبداد الأمني وغياب القوانين والضوابط الرادعة، على نحو قد يفضي إلى هاوية فاحشة بتسارع متصاعد. في تلك الحالة الفريدة المركبة المعبّأة بالأخطار العظمى، تنفتح الهاوية إلى ما بعدها! ونظام عولمي يسعى إلى ابتلاع الطبيعة والمجتمع وإلى هضمهما وإخراجهما تصدعًا: فالعملقة الوحشيّة، والتآكل الآخذ مداه، كلاهما يسرّع في تفكيك العالم، وفي تحويله إلى سلع أو سلعة بائرة. وما يحدث في سوريا والعراق واليمن وليبيا الآن وما يأتي بعد، هو البانوراما الشاهدة على مظاهر احتضار العالم. ذلك الوضع الفريد قرأه البعض على نحو آخر، وكأنه بيان في حقوق التّاريخ والإنسان، تحدّث عنه، مثلًا، برهان غليون في كتاب شاركه في كتابته سمير أمين، وذلك حيث أكّد ما يلي: "عندما نقول إن العولمة تعني خضوع البشرية لتاريخيّة واحدة، وهذا يعني أيضًا أنها تجري



في مكانيّة ثقافيّة اجتماعيّة وسياسيّة موحّدة أو في طريقها إلى التوحّد". (ثقافة العولمة وعولمة الثقافة - صفحة 20). إن الفلسفة، التي رحّلتها ما بعد الحداثة مع "المابعديات الأخرى" ومنذ البدايات الأولى للعولمة، إلى ما بعد التاريخ، أي إلى العدميّة، هي نفسها التي يطالب بها التنويريون والديموقراطيون وغيرهم، بالعودة لتسنُّم مواقعها الاستراتيجيّة الرياديّة، في العالمين الغربي والشرقي العربي. إذ إن هاهنا في ذينك الأخيرين تقدّم العقل النابض بمفهوم البشر من أمثال المعذّبين والمستباحين المهمّشين، كما تذكر الجميع بأن "الإنسان" هو أثمن رأسمال في العالم.

- أيمكن، بتوسُّط الهرمنيوطيقا، التفلّت من "أدلجة الدِّين" التي تفضي إلى، لا فقط غياب الإجابات، بل تفضي إلى غيابٍ صريحٍ وصارخٍ للتساؤلات الأنطولوجيَّة عند الكائن - الإنسان، بعامَّة؟

- تبقى الفكرة الكبرى الأخيرة المتمثّلة في السؤال عما إذا كان محتملًا أن تتفلّت من أدلجة الدِّين، وما تفرضه من رقابة على قارئيه، بحيث يمكّن ذلك من أن يغيب الإجابات والتساؤلات في الحقل الأنطولوجي وغيره. إن البيّن أن الهرمنيوطيقا أفصحت عن ولادتها ضمن عمليّة مركّبة ومعقّدة سعتْ وتسعى إلى ضبط ما يمارسه البشر جميعًا، حيث تدخل ذواتهم في الموضوعات التي تواجهها وتفعل فيها ما تفعل، والتي تسعى الهرمنيوطيقا إلى الكشف عنها، وتحديد حضورها بأدوات منهجيّة علميّة مدقّقة. وهنا، يتعيّن على الباحث الهرمنيوطيقي أن يتّخذ موقف الحياد حيال العناصر التي يتوصّل إليها في بحثه. كما يتضح أن من مهمّات هذا الباحث أن يكشف الغطاء عن كل عمليّات التأويل والتفسير وما يدخل في صيغة ما عشوائيّة محتملة قد تنجم عن بحثه وتتملك موقعًا خبيئًا، من دون التفريط بإخراج العناصر التي يمكن أن يكتشفها ويضبطها الباحث إيّاه نفسه، والتي مارسها هو للتمكّن من القيام بذلك من قِبله هو ذاته. أما العناصر التي يمكن أن تعيق البحث الهرمنيوطيقي فهي تلك التي يمكن أن توقع الباحث المعني في شرك الأيديولوجيا، التي تخترق نصوص البحث في نصوص دينيّة، سواء اتصلت بنصوص تعود للكتب المقدّسة، أو لتأويل هذه الأخيرة وتفسيرها. هاهنا، يمكن القول بأن بنية المجتمع الثقافيّة هي التي تحدّد، إلى درجة ملحوظة، حركة الإقدام باتجاه التّأويل أو غيره. إن الكشف عن ذوات الباحثين الهرمنيوطيقيين في النّصوص الخاضعة للبحث من شأنه المحافظة على الابتعاد عن النّصوص الدِّينية المخضعة للبحث، وذلك عبر تخليصها من عناصر الذّاتية التّأويليّة والتّفسيريّة الباحثة، والتي تتحدّر منها، أي من



الذّاتيّة. وإلاّ، سيبقى موضوع بحث الهرمنيوطيقا مشوبًا به. ويحدث هذا خصوصًا، حين تكون وضعيّة السلفيّة والأصوليّة حاضرةً أو حاسمةً في البنية الثقافيّة المهيمنة في مرحلة مجتمعيّة ما، كالتي تهيمن راهنًا في الحياة العربيّة الإسلاميّة. ويبقى القول مهمًّا وهو أن "أدلجة الدِّين" أمر يمثّل جزءًا من نسيج الدِّين نفسه. ومن ثم، ليس هنالك دِين وتديُّن خارج الأدلجة.

❍ ما تلك الشروط المجتمعيَّة البنيويّة التي من دونها لا تقوم الهرمنيوطيقا، ولا تقوم ممارستها؟

❑ إن الشروط المجتمعيّة والبنيويّة التي قد تؤسّس لظهور منظومة الهرمنيوطيقا لا تفضي دائمًا إلى نشوء هذه المنظومة، هكذا من دون توسّطات أخرى، هذه التوسّطات تكمن في المنظومة المذكورة ذاتها، كما يمكن النظر إليها على أنّها مرآة عاكسة، عبر توسّط مركب معقّد. أما الذي نعنيه هنا بذلك فيتمثّل في بنية المجتمع المعني بهذه العمليّة. هنا ينبغي التوكيد على شرطين اثنين أساسيين، يقوم أولهما على وجود تعدّدية في المجتمع المعني، وتتأسّس على كل الأطياف التي تعيش فيه من الأقصى إلى الأقصى. أما الشرط الثاني فالحديث عنه أكثر تعقيدًا وخصوصيّة، لأنه يتّصل بالمنظومة الهرمنيوطيقيّة ذاتها، ببنيتها وتعدّديّتها، واحتمالات تشقّق هذه التعدّدية وفق آليات التحاور أو الصراع السّياسي والدِّيني في المجتمع ذاته. على هذا النحو فإن الشرطين الاثنين المذكورين يقومان على علاقة شرطيّة بينهما، لكن - وهذه الملاحظة ذات أهميّة منهجيّة قصوى - ليس بالضرورة أن تنشأ استجابات هرمنيوطيقيّة لتلك التعدّدية المجتمعيّة البنيويّة. وهذا حدث في حالات كثيرة من المجتمعات العربيّة. إذ في هذه الأخيرة وجدت تعدّديّة دينيّة وثقافيّة وإثنيّة وعرقيّة وطائفيّة، إنما من دون أن يفضي ذلك إلى ما يعادل تلك التعددية في حقل المنظومة الهرمنيوطيقيّة المذكورة. وهذا لا بد أنه مسبّب، على الأقل جزئيًّا، من قبل القوى الاجتماعية في المجتمعات إيّاها. لكن من موقع القانونيّة التاريخيّة والبنيويّة، يمكن الزعم بأن ما حدث ويحدث في المجتمع الإنساني لا بد أن يعلن عن نفسه في المنظومة الثقافيّة العامّة السّائدة، وبالتالي في إطار المنظومة الهرمنيوطيقيّة المحدّدة هنا. لذلك، يضع الباحث يده في التّاريخ الثّقافي عمومًا والدِّيني خصوصًا الخاصّ بالمجتمعات العربيّة، على ظاهرة قد تكون شبه خصوصيّة في التّاريخ العربي المذكور، وهي بطء انعكاس الواقع في الحقل المعرفي، ربما لضعف آليات التحوّل ضمن آليات التحوّل من الخطاب المجتمعي السوسيولوجي إلى الخطاب الهرمنيوطيقي، وهذا الاحتمال محتمل فعلًا. ولذلك



فإن التحوّلات المجتمعيّة التاريخيّة هي التي تناط بها إمكانات تحريك ما ظلّ غافيًا على صعيد التعبير الهرمنيوطيقي عنها. وقد نأخذ مثالًا نموذجيًّا على ما نحن الآن بصدده متمثّلًا في الحدث الأعظم والأخطر الذي نعايشه في مرحلتنا هذه، نعني نشأة الظّاهرة الداعشيّة ضمن الملابسات التي أحاطت بهذه النشأة، سواءٌ على صعيد الدّاخل العربي، كما على صعيد العالم، الغربي منه خصوصًا. من هنا يصح أن نبدأ بالسؤال التّأسيسي (الإيبستيمولوجي) التالي: هل من المحتمل بالاعتبارات التاريخيّة والسياسيّة الأيديولوجيّة والمعرفيّة الراهنة أن نضع السّؤال التّالي عنوانًا للمرحلة او ربما للعصر الداعشي؛ تعبيرًا عن ذلك وفي عمقه: هل ينتهي العالم إلى توحيده، عبر داعش؟! مع ضرورة النظر إلى هذا السؤال وإلى الإجابة المحتملة عنه في ضوء احتمالَي الانتصار والهزيمة انتاريخيّة كليهما. وقد أتينا على هذا بشيء من التفصيل حين تحدّثنا عن ضرورة الإجابة عن السّؤال التالي: هل ينتهي العالم إلى توحيده عبر داعش أنظر إلى السؤال الثاني عشر.

❍ ضمن المعرفة الإسلاميّة، منذ قرنين من الزمان يرنّ صوت هو الأعلى: "تقوم حداثتنا الخاصّة بنا، ولا يمكن أن تقوم إلّا، على ما يقوله التراث الدِّيني".. وهي تقوم على وهم الثنائيّات المفبركة: "حداثتنا- حداثتهم"، "معرفتنا- معرفتهم"، "مفاهيمنا- مفاهيمهم"... إلخ. ما الذي تقدّمه الهرمنيوطيقا من أجل الخروج من هذا الوهم؟ وهل هي بالأساس قادرة على أن تقدّم شيئًا إلى هذا النوع من المعرفة؟ وكيف؟

❑ ربما يعود أمر" الأيديولوجيا الإسلاميّة "إلى أقدم من قرنين، حيث تأسّست على إخفاق الحركات التنويرية في الإسلام وحركات أخرى أولًا، وعلى عدم احتمال الاتّجاه التنويري ضمن البنية السوسيوثقافية المهيمنة في حينه مثل تلك الحركات التنويريّة. وكانت ثمة اتجاهات واحتمالات وإرهاصات بذلك، من دون أن تتمكّن من التحوّل إلى بنى قويّة وفاعلة، يمكنها بدورها من أن تحدث شروخًا عميقة في الواقع العربي على أصعدة كثيرة مثل السلطة المهيمنة والعلاقات بين أطراف المعارضة تفضي إلى مكوّنات ذات حضور وفعل وتأثيرات في الواقع المذكور، لتجليّاته الإسلاميّة خصوصًا، ناهيك عن تشظّي ما تبقّى من الخلافة الإسلاميّة. فالحال إذا كان كذلك أو حيث أفضى إلى ما أفضى إليه، فقد ترك وضعيّة أيديولوجيّة دينيّة لا تزال قائمة وفاعلة حتى عصرنا هذا، وتجسّد ذلك في ما أسّس له صاحب المذهب الفقهي الرابع الأخير، ابن حنبل من القرن العاشر. في نشاطه الموسوعي، جمع ابن حنبل منظومة من الأحاديث النبوية المحمّديّة تألّفت من ثمانية وعشرين



ألفًا، وقد حصر ابن حنبل الإرث النبويّ في ذلك العدد من الأحاديث. أما ما لا يدخل في هذه المنظومة فقد شكّك فيها، واعتبرها غير ذات مصداقيّة. ونعلم أن الحنبليّة التي خلفها ابن حنبل، استمرت قرونًا عدّة، وهي مستمرّة في عصرها الواحد والعشرين باسم الوهابية، التي راحت تفقد الكثير من طاقتها وألقها. إذ مع امتداد منظومات فكريّة وأيديولوجيّة إلى العالم العربي، برزت "الحداثة وما بعد الحداثة" لتحدث بعض شروخ في الفكر والثقافة والأيديولوجيا في هذا العالم. لكن هذه الشروخ تركت آثارًا تتمثّل في اعتبار أن" الحداثة إنما هي كامنة في صلب النّصوص الدِّينيّة"، تعبيرًا عن أنها" صالحة لكل زمان ومكان". فكأن المصطلح "الحداثة" أخذ بعد تجريده من حمولته، ليعبّر عن "حداثة دائمة للنّصوص الدِّينيّة" وقياسًا على ذلك، فإن ما ينشأ في قادم الأيام عندنا وعند الغربيين ليس نصوصًا مسطورة في عالم أو عوالم أخرى سابقة، تجد مصداقيّتها حين تتطابق مع أي تقدّم يحدث في الغرب، خصوصًا في بنيته الآخذة باطراد في تقديم أجوبة على أسئلة طُرحت وما زالت مطروحة في المعمورة كلها. ومن ثم، نحن نستمد حداثتنا من مخزوننا التّاريخي الطويل، الذي على العصر الراهن أن يتطابق معه، سواء بهذا القطاع أو ذاك. ذلك لأن النصَّ الدِّينيَّ هو الذي يمنح ما نأخذه من عصرنا نحن ومن الغرب مشروعيته التاريخيّة ومصداقيّته المعرفيّة. وبذلك، نكون جديرين بأن نكون عصريين. والحق، إن ثنائيّة الحداثة وما بعد الحداثة تمثّلان مفهومين أو حالتين غير متضايفتين وغير مشروطة الواحدة منها بالأخرى تاريخيًّا. فليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن" ما بعد الحداثة "تمثّل امتدادًا لـ"لحداثة"؛ هذا أوّلًا، أما من جانب آخر، فإننا نلاحظ أن الحداثة مثّلت في نشأتها توافقًا مع نشأة" الماركسية". فهاتان كلتاهما مثّلتا تيّارين اثنين، من تيّارات كثيرة، لا يمكن الاستغناء عنهما، وستبقيان حاجة مفتوحة لعصور قادمة. ومن الناحية التاريخيّة، كانت المرحلة الممتدة من 1850 إلى 1950 تجسيدًا للتحوّلات الكبرى، التي انطلقت في الغرب باتجاه فضاء تاريخيٍّ مفتوح أفضى إلى مجتمع ما بعد الثورات البورجوازية، الذي ازداد بإنجازات ضخمة ذات طابعين اثنين، أحدهما تكنولوجي والآخر فكري، إضافة إلى تعاظم مواقف وتيّارات ثقافيّة وفنيّة وأخلاقيّة طبعت الغرب بقوة بطابع التغيير الكوني. وهذا، بدوره، فتح كوًى كبيرة على رهانات تاريخية جديدة تستوعب الحداثة وتتطاول باتجاه ما يتجاوزها، أي ما يتجاوزها، ولكن ببعد قد يُطيح بها. ففي نظام" العولمة "المعيش راهنًا، لا يصح الوصول إلى التصوّر القائم بأن الحداثة هي الولادة التي ولدت بما بعدها، وإن كانت هنالك خيوط قد تُغوي بالقول بأن ما بعد الحداثة إنْ هي إلّا تجاوز للحداثة،



ولكن من بنيتها ذاتها أو من نسيجها. ذلك أن الشروط والظروف التي حملت أعباء ولادة الثانية ليست هي تلك التي فعلت الشيء ذاته بالنسبة إلى الأولى. والعنصر الجديد الخفيّ الذي كمن في ذلك تمثّل في انقلاب المجتمع الغربي الحداثي إلى مجتمع الغرب العولمي.

وعلينا هنا أن نضع في الاعتبار ما وضع بوغنون يده عليه، حين واجه العولمة في سياقيها التّاريخيّ والبنيويّ، وحدّد تعريفها بكونها" السوق المطلقة". ذلك لأن هذا الفعل الفكريّ العلميّ من الوزن الكبير من شأنه أن يضع يدنا، نحن كذلك، على ما لا ينبغي تجاوزه على صعيد ما هو أحد منتجات هذه" السوق". وهذا ما فعله "جيمسون"، حين ضبط مصائر أو بعض مصائر" ما بعد الحداثة"، فوجد أن هذه الأخيرة ربما تتحوّل ليس عن أن تكون متاهة، لكن ربما تتحوّل إلى مجرّد مركز تجاري"للتسوّق"، كما رأىOliver leaman في كتابه" مستقبل الفلسفة". والآن، إذا كان الأمر يحتمل هذه الحالة المركّبة، وربما المستعصية على التدقيق في بعض حلقاتها، فإنه سوف يتحوّل إلى إشكالية يجد الفكر العربي نفسه أمامها. فبالعودة إلى صيغة السؤال نلاحظ أن مرجعيّة الحداثة هنا تكمن في الفكر الدِّينيّ، سابقًا وراهنًا ومستقبلًا. إذ إن ذلك يُحيل إلى" بنية نصّيّة "عليك أن تستنبط منها مسوغات العودة إلى منظومة المنهجيّة والنصّيّة الدِّينية المعنيّة" كي تجد نفسك أمام احتمال السير في هذه الطريق". وهذا من شأنه أن يُحيل إلى نصوص تمكث خارج التاريخ.

أضف إلى ذلك أن ثنائيّات تنشأ على هذه الطريق تؤدي إلى تعقيد المسألة، وذلك من قبيل التالية: نحن والآخر، ذاتنا والذّوات الأخرى، خصوصيتنا والخصوصيّة العموميّة. وهذا بدوره، يطرح السؤال الإشكالي التالي: من أين نبدأ، من نحن أم من الآخر، وما الذي يجمع أو يفرق بين ذاتنا والذوات الأخرى، وأخيرًا، هل ثمّة خاصٌّ وعامٌّ، وما العلاقة القائمة بينهما؟ فأنْ تكون حداثتُنا حداثتهم، وأن تكون معرفتنا معرفتهم، ومفاهيمنا مفاهيمهم، أن نطرح هذه الأسئلة إنما يعني أن الأمر ينتهي إلى أن النصّ نصّنا هو ذلك الذي ينسحب على البشريّة جمعاء. وهذا - بصريح المقال والدلالة - من شأنه أن يعني أننا نحن الذين نملك "النّصّ المقدّس "الصالح للجميع، أي الذين يحتاجون إليه للوصول إلى هدايتهم. ومن ثم، للمرة الثانية أو العاشرة، يصبح العالم معرّضًا لحروب دينية لا تبقي ولا تذر. أما السؤال في ما إذا كانت المنظومة الهرمنيوطيقيّة في موقع التخفيف من ذلك الوهم الخطير معرفيًا وأيديولوجيًّا. هاهنا يمكن الكشف عن إجابة ما في سياق إنجاز المشروع العربي في النّهضة والتنوير والدّيموقراطيّة، ذلك المشروع الذي ظلّ مصادرًا عليه



من النظم العربية الأمنيّة والاستبداديّة الظلاميّة. هنا تصبح في خانة الفعل السياسي التاريخي، بعيدًا عن النخبوية والشعبويّة والطائفية والثأرية والفوضوية والارجائية، وكل ما يكوّن عقبات أيديولوجيّة ومعرفية تحول دون ضبط الموقف.

❍ لنفترض أن مهمة تأويل النص الدِّيني وُضِعت على عاتق د. طيّب تيزيني؛ فماذا يفعل؟ وكيف يفعل؟ وإلى أين يذهب؟

❐ الإجابة عن هذا السؤال تنقلنا إلى مستوى الفعل السّياسي الثّقافي ذي البعد التاريخي الاستراتيجيّ. فهاهنا نضع أو، لنقلْ، نكتشف أن واقع العالم العربي ذاق ما لا عين رأت ولا أذن سمعت مما يدخل في أحكام الجريمة العفويّة والمنظّمة، وما يحصل فيه على درجة الصدارة من إحكام قانون التخلّف والتخليف على بنيته وتاريخه، وعبر أيدٍ داخليّة وأخرى خارجيّة. وتركز ذلك خصوصًا بفعل قوى وأنظمة وسلطات ادّعتها لنفسها تسويغًا لخلودها، بكيفيّة تجاوزت مزاعم الفكر الغربي في بعض مراحله تحت عنوان "مدينة الله". وهذا، بدوره، أشعل نار المزاعم، التي انطلقت منها تلك النظم بأنها إنْ غابت عن الهيمنة الشاملة والاستراتيجية على كل شيء، نعم على كل شيء، فإن خللًا وجوديًّا يخترق الأكوان؛ ما أفضى إلى إنتاج المقولة القائمة على الفرادة والأحاديّة والإطلاقيّة، والقائلة بإمّا أو بإما: إما ربّ الأرباب الخالد والكلّي القدرة، وإما إحراق الوجود، بما فيه من حيثيّات ولواحق ومواقع.

بالطبع، هذا الذي ضبطناه وذكرناه يتّصل بالحقل الذي يتّصل بالمستوى والبعد النظريّين، أما الحقل الآخر فذو المساس بالفعل المجتمعي التاريخي المشخّص. ولكن القدر من هذا الشغل على مستوى الحقلين المذكورين كليهما يعيد ترتيب خطوات العمل، أو ترتيب خطوتيْ العمل إيّاه. فإذا كان المستوى النظري قادرًا على أن يسبق المستوى المجتمعي الفعلي، إلاّ أنه لا ينفصل عنه بإطلاق أبداً، وحتى في اللحظة التي يُزعم فيها أن ذلك (النظري) يقفز على المجتمعي الفعلي، فإن هذا الأخير يواجه ذاك النظري "ويتدخل في شؤونه "، وبنحو من هذا النمط الجدلي في الفعل التاريخي، يتسنى لنا أن نحكم النظر والأداة باتجاه ما ينبغي إنجازه. إن ما ينبغي إنجازه يتمثل في مشروع نهضوي خصوصياته وضروراته تتحدّد في عقد اربع، هي أربع في الضبط العدّي، وواحد في الفعل المجتمعي التاريخي المتناسق والمتناغم: إنها التّحديث، والدّمقرطة، والتّنوير، والعقلانيّة. وحيث نكون قد شرعنا في ذلك برؤية مفتوحة يقظة وقائمة على: رؤية الواحد في الخمسة ورؤية الخمسة في الواحد، وعلى الإمعان في كيفية انتظام ذلك كله ضمن أفق مجتمعي مدني،



في هذه الحال إذًا يصبح من مقتضيات ذلك كله أن نشرع في التأسيس لأدوات العمل المعرفي المباشر، الذي يدخلنا في حقل التأويل المتّجه إلى النّصِّ الدِّيني، القرآن الكريم وكل ما يتّصل بالسّنّة، ما صحّ منهما وما لم يصح، أو أصبح حالة تخضع للبحث العلمي في ضوء التطوّرات المتلاحقة على صعيد "نظرية النص "وما تستلزمه من الحضور الفاعل وعلى رأسه: القارئ المتخرّج من مؤسّسات ومنظّمات وجامعات العلوم الاجتماعيّة والتاريخيّة والسيكولوجيّة والسياسيّة والثقافيّة والدِّينيّة والفلسفيّة، وكذلك المنهجيّة. أما ما يُنجزه بعض المعاهد والمؤسّسات (الدِّينيّة) في المرحلة الواسعة الرّحبة المعيشة الآن، من إيجاد معاهد ومدارس لتحفيظ القرآن، فهذا أمر قد يتحوّل إلى نشاط أعجف، إذا ما اقتصر عليه بعيدًا عن مناهج البحث وأدواته، وفق التعدّدية الجيليّة والإنسانيّة العامّة. وسنقول بإلحاح إن إبقاء النشاط الدِّيني محصورًا في تلك الخطوة أو الخطوات بحفظ النّصّ القرآني، سوف يكون قد أهمل القطاعات الدِّينيّة الأخرى غير الإسلاميّة. وبهذا أكون قد أومأت إلى أن الدّعوة العريقة إلى معالجة المسألة الدِّينية في العالم العربي وعوالم أخرى إسلامية تظلّ تتحرّك في إطار ما اعتُبر حلًا للمسألة المذكورة منذ بدايات الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر، حيث طُرحت المقولة التالية: الدِّين لله، والوطن للجميع، أي حيث إن هذا الموقف قد يُسهم في فتح الأبواب للولوج إلى مسائل وحلول أخرى، من نمط العلمانيّة (الحيادة بتعبير المفكّر التنويري السوري فرح أنطون). ومن ثم، فالأمر كما يظهر هنا لا يتّصل بالحالة الدِّينيّة الإسلاميّة في المجتمعات العربيّة فحسب، وإنما يظهر ويلتئم - كذلك - في الإطار الدِّيني المسيحي وغيره. ذلك كله قد يسهم، مع غيره، في تهدئة المواقف المتناقضة والمتوافقة من الدِّين، وكذلك في إيجاد بيئات حاضنة لحلول عقلانيّة للمسألة ذاتها. وينبغي الانتباه إلى ظاهرة مهيمنة في الأوساط الدِّينيّة العربية، وتقوم على إعادة النظر في الموقف من الدِّين والتّديّن. فهذا الموقف ليس مقتصرًا - في الاهتمام به - على الآخذين المؤمنين بدينهم، وإنما يمكن أن يكون كذلك أحد مشاغل الآخرين بوصفها جزءًا من ثقافة المجتمعات العربيّة الرّاهنة. ومن ناحية أخرى، تبرز الظّاهرة الدِّينية في العالم العربي كما في عوالم أخرى، بمثابتها قطاعًا مهمًّا وذا حضور ليس ضئيلًا في المجتمعات المعنيّة.

إن ذلك الذي أتيت عليه توًّا يمثّل أهمّيّة دينيّة وثقافيّة عامّة في أوساط واسعة من الجمهور العربي وغيره في القطاعات المذكورة. وإذا ما أتيت على شق آخر من السؤال هنا، فلعلّي أشير هنا بأني إن مُنحتُ دورًا في العمل الكبير المذكور، سوف



أركّز على بعض الخطوات، التي تبرز مهمّةً، وربما ذات طابع معرفي وأيديولوجي تأسيسي. من ذلك، على سبيل المثال، تأسيس مراكز بحوث متخصّصة تشتغل على مثل القضايا العقديّة التالية: العمل على تعميم مناهج البحث العلمي، التي ستكون معْنيّة بذلك هنا، مثل نظريّة التّأويل ومنهجيّتها أو منهجيّاتها، مع تركيز على النشاط المنهجي وعلى شروطه وحيثيّاته وكيفيّات استخدامها؛ مع تركيز على ما تقدّمه المنهجيّات ذات الطابع المركّب والمتشابك، مثل السوسيولوجيا السّياسيّة، وعلم نفس الجريمة، وما يربط بين اللغة والواقع، ونظريّة النّصّ، وجدليّة النّصّ والواقع، نظريّة المصالح والمعارف.. إلخ.

ويبدو أن السير في ذلك الاتجاه قد يكون استراتيجيّة في خدمة الإصلاح الدِّيني، وفي تعميمه على وفق القطاعات العمريّة والفئويّة والعقليّة والثقافيّة السّياسيّة وربما كذلك العرقيّة. وإذا ما فكّرنا في ما طرحه أمثال المنوَّرين الإسلاميين والمسيحيّين العرب على صعيد النّص الدِّيني القرآني والآخر الإنجيلي، فإننا سنجد أنفسنا مُلزمين بتقديم الشكر والعرفان، خصوصًا على صعيد الخطوة الأولى من الاستراتيجية الدِّينيّة الإصلاحيّة، خطوة إثارة مسألة الإصلاح المعني، وأهمّية تعميمها وفق الخصوصيّات والحيثيّات القائمة. وهم، بذلك، أسهموا في التنبيه إلى ضرورة إنجاز استحقاق الإصلاح الأوَّلِي. أما الآن وفي سياق انفتاح احتمالات الخراب والقتل وغيره من أشكال استباحة الجميع من الشعوب العربية (والحديث الآن مخصص لهؤلاء تحديدًا)، فإن مهمات البارحة (قبل داعش خصوصًا) تضاءلت كثيرًا أمام هذه الظاهرة الداعشيّة المقترنة بالضبط بالموقف من الدِّين؛ ما فتح الأبواب على مصراعيها بحذر وتهيُّب وكذلك بخوف مشوب بالذعر والرهبة.

لقد ارتفعت المهمّات الدِّينية والتنويرية في يومنا هذا الراهن إلى ما لا يمكن التفكير فيه في مرحلة ما بعد - داعش، التي نفهمها بمثابتها مرحلة تتويج الداعشيّة وتعميمها. والآن، فإن المهمّات الملقاة على عواتق من يعملون في سبيل الحرية والتنوير والكرامة والعدالة في المرحلة الراهنة (بدءًا بالنصف الثاني من عام 2015)، قائمة على تحرير العالم العربيِ الإسلامي - المسيحي والعالم الغربي المسيحي وغيره، من الظلاميّة الفكريّة والدِّينية ورفع قيمة الإنسان، حيثما كان، مع احترام عميق لكل الآخرين الآخذين بآراء وتصوّرات وأفكار (أخرى). وحيث يكتسب الأمر هذه الصِّفات المثلى، فإن دور ما أعلنا عنه من قبل من المشروع الكبير في بناء مراكز بحوث وجامعات ومعاهد ومدارس، سيكون رائدًا!

وأخيرًا، إذا ما تأمّلنا أفعال التدمير وملاحقة الحياة الممثّلة بالأطفال والنساء



والشيوخ والرجال عامّةً، فإننا سوف نستمد الكثير من العزم على إنجاز مهماتنا الآن، وليس غدًا.

○ إنَّنا أمام جيلٍ يحيا في [اليوميَّة] ضمن [فضيحة- معرفيَّة] آكاديميًّا، وعلميًّا. ماذا يمكن أنْ يُقدّم، بواسطة الفلسفة، إلى هذا الجيل، للتفلّت من [الفضيحة- المعرفيَّة]؟

❑ حقًّا، ذلك "الجيل"، الذي يعيش فضيحة معرفية في عصرنا هذا المعيش، سواء وضعنا عليه، غالبًا، في العالمين العربي الإسلامي والمسيحي ليجسّد حالة مذهلة من الشعور بخيبة الأمل والانكسار والخديعة آتية من مرجعيات الأوطان عامّةً هنا وهناك، ومن الشرق والغرب والشمال والجنوب، مرجعيّات محلّيّة وعالميّة عاشت وقدّمت نفسها على مدى عقود على أنها الآمال الوردية، التي يتلقّفها اليافعون والشباب خاصة في العالم كافةً. لقد دفع هؤلاء جميعًا ثمنًا باهظًا، حين لحقوا بتلك الولادات تحت أسماء شتى خاصة في عالمي الاستغلال المتقدّم والاكتشافات المُبهرة والصناعات العملاقة، التي جاءت من أقاصي الأرض، ليأتي من يعلن" نهاية "المطاردة الكونيّة لأحلام الإنسان وآماله في عيش عزيز يحترم الكرامة، أي ذات الإنسان. فتظهر تلك المطاردة اللّاهثة كأنها انتهت إلى الخيبة، الخيبة الوجوديّة. وإذ ذاك، أخذ طابور الموت هناك، في" قمة الهرم"، يخيِّر البشريّة في ما تختاره، بحرّيّة (وهذه الحرّيّة في هذه الحال) راحت تظهر على أنها هي أقصى ما قامت به البشرية (هناك) بحيث أريد لها أن تظهر بمثابة من أهداف الكبار والصغار، ومآل تواريخ الشّعوب. فـ"القاطرة"، التي قادتها الولايات المتحدة الأميركية أُريد لها أن تظهر على أنها قاطرة الشعوب إلى الحرّية والكرامة والسلام. ولكننا كي لا ننخدع بذلك، فإننا نعلم أن هذه القاطرة إنما هي واحدة من قاطرات أخرى قد تقود إلى السعادة حقًّا. وهذا ما يجعلنا نجد في البحث عما سيكون بداية حريّة الجميع من الشعوب والكرامة والسلام. أما العرب المسلمون والمسيحيّون فقد ينطلقون غدًا أو بعد غد، باتجاه ما يجعلهم بشرًا مع الآخرين. وآنئذ نكتشف أن فضائح البشريّة إنما هي أنماط من "الأيقونات الزائفة"، التي تسهم على الأقل في اكتشاف الحقيقة الآتية من مجاري الحياة ومن يحياها.




مكتبة
الفكر الجديد

معنى المعاني

حوار مع

محمّد مجتهد شبستري[1]

حاوره: جلال توكليان ورضا خجسته رحيمي

---

(1) أنديشه پويا: 14.




مكتبة
الفكر الجديد

❍ حدث في عام 1969م أن شددت الرِّحال إلى ألمانيا، مخلّفًا وراءك مدينة قم ومناخ العلوم الحوزويّة، فما خلفيّات القرار الذي اتّخذته للخروج من قم والتّوجه إلى ألمانيا؟

❐ أجل، لقد بدأت دراسة العلوم الحوزويّة في قم عام 1951، وأنهيتها عام 1969 م، وبذلك تكون دراستي في قم قد استغرقت ثماني عشرة سنة. وقد كانت الدروس المتداولة في حينها عبارة عن: الفقه وأصول الفقه، وعلم الكلام والفلسفة، يضاف إليها التفسير إلى حد ما. كنت أحضر جميع هذه الدروس، وكرّست السنوات الثماني الأخيرة لحضور دروس خارج الفقه والأصول على يد أساتذة من الطّراز الأول. الذي استهواني من بين جميع الدروس هو درس التفسير الذي كان يلقيه العلّامة محمد حسين الطباطبائي. وإلى جانب الدروس الحوزويّة كان لي قراءات حقوقيّة من خارج المنهج الحوزوي أيضًا. بيد أن دراستي في الحوزة العلميّة كانت قد بلغت حدًّا أدركت معه أني قد حصلت على ما كان بمقدوري أن أحصل عليه منها. ولذلك كنت في الأعوام الأخيرة أعاني من الملل والضجر، وكنت أجد في ما يطرق سمعي مجرّد تكرارٍ مملٍّ للمكرّرات؛ لذلك كنت أخطّط للانتقال إلى طهران. وحدث في تلك الفترة أن وصلتني دعوة من السيد محمد حسين بهشتي - الذي كان يشغل منصب مدير المركز الإسلامي في هامبورغ وقد حظيت هذه الدعوة في حينها بتأييد من مرجعين من المراجع في تلك الفترة، وهما: آية الله ميلاني وآية الله خوانساري. ومنذ ذلك الحين عقدت العزم على السفر إلى ألمانيا.

❍ ما الذي دعا السيد بهشتي إلى توجيه هذه الدعوة لكم؟ وما جذور هذه الثقة؟

❐ كانت تربطني صداقة وثيقة مع السيد بهشتي عندما كان مقيمًا في قم، واستمرّت صداقتنا حتى عندما غادر إلى طهران، وقد كان مطّلعًا على طريقة تفكيري، وحين كان يروم العودة إلى إيران، وجد من المناسب أن يدعوني لأحلّ محله في هامبورغ، ولذلك قبلت الدعوة.

❍ ما الذي كان يشغل تفكيرك عند وصولك إلى ألمانيا؟ وبالتالي ما الحصيلة التي خرجت بها من الإقامة في الغرب؟



❑ في بداية الأمر لم أكن أعرف اللّغة الألمانيّة. وبالنسبة إلى الشخص الذي يروم ممارسة أعمال خاصّة وتجاريّة، أو حتى الذي يتولّى مهمّات سياسيّة، قد لا تشكّل اللّغة الألمانيّة أمرًا ضروريًّا أو عقبة أساسيّة، بيد أن مهمتي كانت مهمة اجتماعيّة، إذ تعيّن علي أن أدير مركزًا إسلاميًّا يتردّد عليه الكثير من المسلمين وحتى أتباع الديانات الأخرى، وخاصّة الديانة المسيحية. فكان يتعيّن علي إلقاء الخطب والمحاضرات، والاستماع إليها من الآخرين، كما تعيّن علي المشاركة في المنتديات الحواريّة، والمشاركة في الاجتماعات التي يتم عقدها في موضوع حوار الأديان في مدينة هامبورغ وسائر المدن الألمانيّة الأخرى، وحتى البلدان الأوروبّيّة. ولم تكن هذه الأمور ممكنة من دون إتقان اللّغة الألمانيّة. من هنا أدركت ضرورة بذل الجهد من أجل تعلّم اللّغة الألمانيّة. وقد أمضيت في بداية إقامتي في هامبورغ عامًا ونصف العام برفقة السيد بهشتي، وكان سماحته يتحمّل قسطًا من العمل، وفي هذه المدّة حقّقت تقدّمًا يسيرًا في اللّغة الألمانيّة، وبعد أن غادر السيد بهشتي إلى إيران، وألقيت جميع المهمّات على عاتقي، تضاعفت حاجتي إلى تعلم اللّغة الألمانيّة. وبعد أن أتقنت اللّغة الألمانيّة بشكل كامل تجلّت لي أهمية مسألة أخرى؛ إذ وجدت أن المناخ السائد في جميع الحوارات الدّينيّة والمحافل السّياسيّة التي شاركت فيها يقوم على التفكير النقدي. فكنت لا أقول شيئًا حتى يواجهني السؤال القائل: (ما دليلك على هذا الكلام؟)، ولم يكن للتعبّد والقوالب المعرفيّة الجاهزة موضع من الإعراب. في التفكير القائم على أساس النقد يقال لك قبل كلّ شيء: (ما المقدّمات الذّهنيّة التي تقيم عليها براهينك؟ وكيف تصل من هذه المقدّمات الذّهنيّة إلى ما تدّعيه؟)، بعبارة أخرى: إن المنهج النقدي لـلفيلسوف (عمانوئيل كانط) كان هو المتّبع. لم يكن من المألوف عندي التفكير في مقدّماتنا الذّهنيّة. فكان يتعيّن علي لذلك أن أشطر نفسي شطرين، وأن أنظر إلى أحد الشطرين من زاوية الشطر الآخر. لقد كانت الدروس التي سبق لي أن تعلّمتها في إيران تقوم على الجدل، وقاعدة (إن قلتَ، قلتُ)، من دون الالتفات إلى المقدّمات الذّهنيّة، من هنا لم يسبق لي أن تعرّفت على هذا المنهج. ولذلك كنت أشبه بشخص يعيش في البرزخ. فكنت أسعى إلى سبر أغواري الذّهنيّة، وهكذا وجدت نفسي منجذبًا إلى الأعمال المعرفيّة بشكل تلقائي. كانت جهودي منصبّة على القيام بهذا الأمر كي أستطيع محاورة الآخرين. لم يكن من الممكن في تلك الأروقة العلميّة والدّينيّة أن تقول للآخرين: (إنكم تتحدّثون عن الذهن، في حين أننا لا نقيم للذهن وزنًا، وإنما نتحدث عن الوجود).. لم يكن بالإمكان التأسيس لحوار من هذا المنطلق. كان من



الممتع لي أن أسبر أغواري الفكريّة، وأن أعرف من أين أبدأ وإلى أية غاية أنتهي. ومن ثم فقد أكثرت من قراءة الفلسفة الغربيّة، وأدركت أن اللاهوت المسيحي قد اهتم في العقود الأخيرة بهذه المقدّمات الذّهنيّة والمعرفيّة أيضًا. الأمر الذي جعلني أرى النّمط الفكري في علم اللاهوت المسيحي ممتعًا.

بالإضافة إلى اللّغة الألمانيّة والمنهج النقدي في التفكير المسيحي شغل فكري موضوع آخر، وقد بدا لي بالتدريج أمرًا يستحقّ الاهتمام، وهو موضوع الديمقراطيّة. كنت أرى أن لا أحد هناك يتعرّض للآخرين بالأذى، وقد توافق الجميع على التعايش ضمن عقد اجتماعي - سياسي، وأن لكل فرد في هذا العقد حقوقًا، وهي حقوق محدّدة، وإن تعدّى شخص على حقوق الآخرين سرعان ما ينكشف أمره، ويعرّض نفسه للمساءلة القانونيّة. لقد منحنا هناك الحريّة الكاملة في الكتابة عن أفكارنا الإسلاميّة ونشرها بين الناس، وأن يقوم الآخرون بانتقادنا، كما نقوم نحن بانتقاد الآخرين. لم أكن أشعر بوجود نمطٍ فكريٍّ مقولبٍ، يفرض علي بشكل مباشر أوغير مباشر، ويملي علي ما ينبغي لي قوله أو عدم قوله، وما يتعيّن علي أن أكتبه أو لا أكتبه. ولذلك كانت المقارنة تستحوذ على ذهني دائمًا. إذ كنت أقارن - مثلًا - بين النمط الذي يجب أن يكون عليه نظامنا الاجتماعي - السّياسي في بلد مسلم، وبين نمط النظام الحقوقي لهؤلاء، أو كيف يجب أن يكون. ما هي قيمنا وما هي قيمهم. ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أني كنت أعتبر قيمنا بالية أو منتهية الصّلاحية، وأن قيمهم حيويّة. لكنني كنت أجد نفسي منساقًا تلقائيًا لإجراء هذه المقارنة، وكنت أسعى إلى دراسة كل ظاهرة بشكل مقارن، حتى تعززت عندي هذه النزعة في البحث المقارن تدريجيًّا.

❍ ذلك الشاب اليافع الذي تسلّل إلى الكنيسة في طهران[1]، ودخل في حوار حول الأديان مع القسِّ الذي يرعى تلك الكنيسة، وجد نفسه الآن يعيش مرحلة فكريّة جديدة، تعيّن عليه تجربتها داخل قلاع الكنائس والأديرة! كيف تصوّر لنا هذه التجربة؟

❑ أجل، لقد كانت التعاليم والأديرة هناك ممتعة. وكنت أخصّص جانبًا من وقتي لتفقد المتاحف. إن المتاحف تجسّد مراحل تطوّر الإنسانيّة وتقدّمها، وكانت رؤيتي لهذا التطوّر - وكيف كانت البداية وما المراحل التي قطعتها الإنسانيّة للوصول إلى ما وصلت إليه - تسلّحني برؤية تاريخيّة. عندما كنت أقارن بين الأديرة والكنائس

---

(1) زار محمد مجتهد شبستري الكنيسة الإنجيلية في شارع قوام السلطنة بطهران، وهو يرتدي زي رجال الدين، حين كان تلميذًا يدرس العلوم الدينيّة في حوزة قم.



القديمة والكنائس والأديرة الجديدة - سواء على مستوى الأشكال الظاهريّة، أم الأبحاث التي كانت تطرح قديمًا وحديثًا - كنت أعيش التجربة الواقعيّة لما يعنيه التطوّر الدّيني، كنت أقول لنفسي: كما أن هذه المتاحف والأديرة تعكس تطوّر المجتمعات الإنسانيّة والأديان الكبرى في العالم، يتعيّن علينا نحن أيضًا أن ندرك ما الذي كنا عليه، وكيف مضينا قدمًا، وما هو عليه واقعنا الراهن. وتوصّلت إلى نتيجة مفادها ضرورة أن تكون لنا نظرة تاريخيّة إلى ماضينا. وعلاوة على ذلك، كانت الطّبيعة الغناء والخضراء هناك ممتعة بالنسبة لي، ومثيرة للانتباه في الوقت نفسه، فكنت أتساءل: كيف أن هذه الطبيعة الغنّاء قد يسّرت الحياة عليهم، وكيف أن طبيعتنا الجدباء قد عقّدت الحياة علينا في بلدان الشرق الأوسط.

إن مجموع هذه المعطيات خلقت لديَّ نمطًا فكريًّا مائجًا ومزدحمًا بالأسئلة والاستفهامات الممتزجة بالمقارنات والقياس بين الأنماط المختلفة.

❍ ما الفترة الزمنية التي عادت بك إلى إيران، وما الذي دعاك إلى ترك ذلك المناخ المفعم بالأسئلة والابتعاد عن تلك التجربة؟

❐ رجعت إلى إيران عام 1978م، إذ كان قد مضى على انتصار الثورة الإسلاميّة بضعة أشهر. في تلك الفترة كان ذهني مشبعًا بالأسئلة والاستفهامات المقارنة. أدركت أننا مقبلون على تغيير عظيم، وأن مجتمعنا قد تجاوز عقبات كبيرة. وعليه كنت أتساءل: ما المتغيّرات التي سنشهدها على مستوى تفكيرنا الدّيني ونظامنا السّياسي والاجتماعي؟ كانت هذه الأسئلة تختلج في ذهني، وهي التي حفّزتني للانضمام الى الحراك الثوري. دعاني السيد بهشتي للانضمام إلى (جمعيّة رجال الدّين المجاهدين)[1] التي تشكّلت آنذاك، لكنني رفضت ذلك. وكنت - مثل جميع الناس - كلما اقتربنا من انتصار الثورة ازداد حماسةً، وكنت أشارك في التّظاهرات والمسيرات وإلقاء الخطب والمحاضرات أيضًا.

❍ بمعنى أنك خرجت من القوقعة الفكريّة؛ لتدخل في المعترك السياسي؟

❐ إن الالتحاق بالتيار الثوري والاهتمام بالسياسة لم يكن مرتبطًا بعودتي إلى إيران، بل في أعوام إقامتي في أوروبا. كان المركز الإسلامي في هامبورغ واحدًا من مراكز النشاط السياسي ضد نظام الشاه. لذلك تعذّر مجيئي الى إيران طوال ما يقرب من عشر سنوات قضيتها في ألمانيا، رغم رغبتي في زيارة إيران مرة واحدة في كل سنة،

---

(1) جامعة روحانيت مبارز.



إلا أنني لم أتمكّن من العودة إلى إيران غير ثلاث مرّات؛ لأن جهاز الاستخبارات[1] كان يحول دون عودتي. وكانت عودتي الأخيرة عندما أيقنت بأن جسد النظام قد تضعضع بحيث لو قدّمت إلى إيران لن تكون هناك من قدرة لدى هذا النظام الهشّ تمنعني من العودة إلى ألمانيا. وكانت المرّتان السابقتان قد جاءت كل واحدة منهما بعد غياب استمر أربع سنوات، كان يتمّ احتجازي لعدة أسابيع، ويجري حجز جواز سفري، وكانت عودتي إلى ألمانيا تواجه في كل مرة بعض المشاكل بسبب النّشاط السّياسي الذي يمارسه المركز الإسلامي في هامبورغ، لكنّي كنت أتجاوز المشكلة في نهاية المطاف بتدخّل من أحد مراجع التقليد.

❍ ما الهدف الذي دفع بكم في نهاية الأمر إلى العودة إلى إيران؟ هل هو الالتحاق بركب الثورة؟

❐ السبب الرئيس وراء قرار العودة إلى إيران يعود إلى أن الأولاد قد بدؤوا يكبرون، ولم يكن واردًا أن يستمروا منشطرين ومتذبذبين بين ثقافتين، فكان من الضروري أن أتّخذ قرارًا؛ إما بالبقاء في ألمانيا ومواصلتهم الدراسة وتنظيم حياتهم هناك، أو العودة والاستقرار في إيران وطنهم الأم. كان يصعب عليَّ انفصال أولادي عن إيران، كما كنت أعاني في ألمانيا بسبب الحنين إلى الوطن، وأتمنّى العودة والعيش بين أبناء بلدي. لذلك ألححت في إبداء رغبتي بالعودة إلى إيران، لكن الإخوة لم يسمحوا لي بذلك، حتى تغلّب إصراري على رفضهم، وأرسلو السيد محمد خاتمي[2] ليحل محلي في إدارة المركز الإسلامي في هامبورغ، وأخذت أعرّفه على الجالية الإسلاميّة وغير الإسلاميّة هناك، وقفلت راجعًا إلى إيران.

❍ بعد العودة إلى إيران ومواجهة مناخات الثورة، ما الجهة أو التيار الثوري الذي كنت تجده أقرب إلى تطلعاتك؟

❐ بعد العودة إلى إيران كان اصطفافي مع جبهة المتديّنين المستنيرين، ورجال الدّين المتنوّرين. بطبيعة الحال فقد كانت جميع التّيارات في تلك الفترة تعمل جنبًا إلى جنب. كان رجال الدّين المتنورون في تلك الحقبة ينشطون في جبهة واحدة مع شخصيّات من أمثال الأعضاء المنتسبين إلى حركة الحرّيّة، خاصّة المهندس مهدي بازركان[3].

وحتى أدعم القول بعدم وجود مثل هذه الاصطفافات آنذاك، لا بأس بذكر هذه الخاطرة:

---

(1) السافاك.

(2) رئيس جمهورية إيران الإسلامية الأسبق.

(3) أول رئيس وزراء بعد انتصار الثورة.



قبل انتصار الثورة بأسابيع كان السيد محمد حسين بهشتي عائدًا من زيارة آية الله الخميني في باريس، فالتقيته، وقال لي: كان من المقرّر أن يغادر الشاه إيران قبل بضعة أيام، ولا أدري ما الأسباب الكامنة وراء تأجيل خروجه من البلد. فقلت له: ما برنامجنا لما بعد مرحلة الشّاه؟ هل تمّ التفكير بشكل الحكومة الجديدة، التي ينبغي إقامتها بعد خروج الشّاه؟ ما دستورها؟ ما حجم الدور الذي سيلعبه الدّين في هذه الحكومة؟ كيف سيكون واقع الديمقراطيّة فيها؟ فأجابني: إنهم مشغولون بالعمل على دراسة جميع هذه الأمور، وإنهم عقدوا لهذه الغاية العديد من الاجتماعات مع مهدي بازركان وآخرين، لغرض الإجابة عن هذه التساؤلات. لقد كان السيد بهشتي منذ بداية الأمر متأثرًا بأفكار بازركان. وحتى في تلك الفترة التي عملنا فيها معًا في ألمانيا أقامت اللّجان الإسلاميّة الطلّابيّة من الإيرانيين وغير الإيرانيين في ألمانيا اجتماعًا في مسجد آخن، وكنت مع السيد بهشتي هناك، وكان موضوع الاجتماع هو البحث في الأفكار الدّينيّة الجديدة في عالم الإسلام. وقد تحدّث السيد بهشتي في ذلك الاجتماع حول الأفكار الدّينيّة الجديدة في إيران، وذكر اسم شخصيتين في هذا السياق، هما: المهندس مهدي بازركان والسيد راشد. وقال بأن هاتين الشّخصيّتين تتواجدان حاليًّا في إيران، وأنهما يتبنّيان هذا الطرح. كان بهشتي يتكلّم بإيجابية عن مهدي بازركان.

❍ هل كنتم تشعرون بانجذاب نحو الأعمال الفكرية للدكتور علي شريعتي في التّعاليم الإسلاميّة وآرائه الدّينيّة؟

❑ أول لقاء لي بالدكتور شريعتي في دار الشيخ مرتضى مطهري، وكان حينها يتحدّث عن ناصر[1]. بعد أن غادر شريعتي سألت مطهري عن هويته؟ إذ لم أكن أعرفه قبل ذلك اللّقاء، لكن أسلوبه في الكلام وتحليله للمعلومات كان ممتعًا وأخّاذًا. كان مطهري يثني عليه كثيرًا. ومدحه له في تلك الفترة يوازي انفصاله عنه والوقوف ضدّه ومخالفته له في ما بعد. انجذبت في تلك الفترة لطرح الدكتور شريعتي في تحليل مجتمع الشّرك والتّوحيد. وعندما كنت في ألمانيا ما إن علمت بوجود مثل هذه الكتب حتى أرسلت إلى ناصر ميناجي مدير حسينيّة إرشاد بعض الرسائل وأخبرته فيها أن كتب شريعتي تمثّل هنا مادّة خصبة لإدارة اجتماعات الجماعة الإسلاميّة، وطلبت منه أن يرسل عددًا من تلك الكتب إلى ألمانيا. وبالفعل فقد امتثل ميناجي لهذا الطلب، وأرسل الكثير من كتب شريعتي. كانت تلك الكتب مثل المائدة التي

---

(1) ناصر ميناجي مدير حسينيّة ارشاد.



نزلت علينا من السماء، إذ كان لها بالغ التأثير، خاصّة بالنسبة إلى الشباب. كتب الدكتور شريعتي مؤثّرة في مواجهة إعلام التيارات اليسارية. بعد فترة عزم الشباب على استنساخ هذه الكتب؛ فأرسلوا رسائل إلى ناصر ميناجي وطلبوا منه مساعدة ماليّة لهذا الغرض، فأرسل لهم أربعة عشر ألف مارك ألماني. أذكر أن أحد أفراد المجموعة في حينها، والذي كان يشغل منصب المسؤول المالي، قد أرسل إلى ميناجي رسالة مشفّرة بهذا الشأن؛ يخبره فيها بوصول المبلغ المذكور، قائلًا: لقد استلمنا منكم سبعة زائدًا سبعة. وقد حمل هذه الرسالة تاجر إيراني مقيم في ألمانيا، لكن في مطار طهران عثر السافاك على هذه الرسالة في حوزته، فأحدثت هذه الشفرة بلبلة كبيرة عند أجهزة المخابرات، وسجن على أثرها ذلك التاجر وميناجي أيضًا، ولم يتمكّنوا من تخليص أنفسهم، إلا بعد جهد جهيد بذله السيد ميناجي؛ من أجل إقناع السافاك في أن المراد من سبعة زائدًا سبعة هو مبلغ مقداره: أربعة عشر ألف مارك ألماني، وليس أي شيء آخر يمثّل تهديدًا لأمن السلطة!

❍ مع انتصار الثورة الإسلاميّة كان أول مشروع قمت به هو إصدار مجلة باسم (الفكر الإسلامي)[1]. ما الغاية التي كنت تريد تحقيقها من إصدار هذه المجلة؟ هل كنت تريد مواصلة أهداف مجلة (مكتب إسلام)؟

❑ بعد اندلاع الثورة كان ذهني يمور بالكثير من الأسئلة والأمور المبهمة، وكان بمقدور تلك المجلة أن تكون منبرًا للبحث في تلك الأسئلة. فمثلًا كنت أنتقد في تلك المجلة طريقة تأسيس مجلس خبراء الدستور وبعض المواد المصادق عليها في هذا المجلس. ولم يعترض شخص على ذلك النقد. وكنت في تلك الفترة أتردّد على بيت قائد الثورة الراحل. وذات يوم حملت معي بعضًا من أعداد تلك المجلة والتقيت سماحته وأعطيته تلك الأعداد. لم يكن هناك من يخالف الانتقاد. وبطبيعة الحال توقّفت المجلة عن الصدور بعد العدد الخامس عشر لأسباب ماديّة بحتة.

❍ كان لك في مجلة (الفكر الإسلامي) انتقاد للديمقراطيّة الغربيّة أيضًا، فما الديمقراطيّة التي أدركت ضرورتها في ألمانيا، بينما بادرت إلى نقدها في مجلة (الفكر الإسلامي)؟

❑ أجل، لقد كتبت في تلك المجلة - وأيضًا في مقالات نشرتها في صحيفة كيهان بعد أسابيع من انتصار الثورة - بعض الانتقادات على الديمقراطيّة، لكن هذا الانتقاد لم يكن موجّهًا إلى الديمقراطيّة؛ بوصفها منهجًا للحكم (وهو ما كنت أدافع عنه على

---

(1) أنديشه إسلامي.



الدوام). إنما كان الانتقاد موجّهًا إلى الديمقراطيّة الغربيّة، التي كان يمثّلها أناس يعيشون الفراغ في حياتهم.

o كنت تشير في نقدك للديمقراطيّة إلى آراء هربرت ماركوز وإريك فروم. وألمحت إلى أنك قد اقتربت في أوروبا من الفكر النقدي. ألم يكن نقدك للديمقراطيّة يحمل نزعة اشتراكيّة؟

ربما تحدّثت في بعض المواضع بكلام قريب من الديمقراطيّة الاشتراكيّة، لكنني لم أنتقد الديمقراطيّة كمنهج للحكم أبدًا. في تلك الفترة أشرت في مقالاتي إلى البلدان الاشتراكيّة أيضًا، وقلت: إن الديمقراطيّة في هذه البلدان قد يصل الناس فيها إلى حقوقهم على شكل أفراد ويتمتّعون بحريتهم، إلا أن معظمهم يعاني من الفراغ والخواء الداخلي. ما زال هذا هو موقفي، إذ أجد أن العدميّة تمثّل الآفة الكبرى التي تهدد العالم الغربي. بطبيعة الحال نلاحظ في الآونة الأخيرة بصيصًا من النور؛ يتمثّل بعودة بعض الناس إلى الفطرة، إذ أدركوا ضرورة العودة إلى السماء.

من الجدير هنا التذكير بأني لا زلت حتى هذه اللحظة لا أطيق البقاء في الغرب لأكثر من بضعة أسابيع. حيث أذهب لحضور بعض المؤتمرات، وعند انتهائها يتعين علي أن أشغل نفسي بعمل ما، وإلاّ سأعاني لا محالة من الملل والسأم. كأن الحياة في الغرب تقولب الإنسان على العمل الدائم والدائب، فإما أن تعمل مثل الساعة، أو تتعرّض لأزمة نفسية حادّة لا يُرجى البرء منها.

❍ تولّيت بعض المسؤوليّات السّياسيّة بعد انتصار الثورة، من قبيل: العضوية في مجلس إدارة الإذاعة والتلفزيون، إلى التّمثيل في مجلس الشورى في دورته الأولى. ما الدوافع التي حملتك على ممارسة النشاط السّياسي؟

❑ كنت حينها في طهران، واقترحت علي أكثر من جهة وتيار أن أرشح نفسي في قائمتها المقدّمة لانتخابات مجلس الشورى الوطني في حينها، والإسلامي لاحقًا. اتصل بي جلال الدّين فارسي، الذي كان متصدّيًا لتنظيم قائمة المرشحين للمجلس عن الحزب الجمهوري الإسلامي هاتفيًا، وطلب موافقتي على تسجيل اسمي في قائمة الحزب الجمهوري الإسلامي. كما كان هناك إصرار من مجاهدي خلق وحركة الحرّيّة وتيارات أخرى على أن يكون اسمي في قوائمهم. بيد أني لم أشأ أن أحسب على أي تيار أو جهة سّياسية، أو أدين لها بالولاء، لذلك عندما طلب مني أهالي شبستر[1] أن أمثّلهم، وأن أكون مرشّحهم في الانتخابات، سارعت إلى

---

(1) شبستر مدينة محمّد مجتهد شبستري، تقع في إقليم آذربيجان في إيران.



الموافقة، ودخلت الانتخابات باسم أهالي شبستر، لأكون مستقلًا بشكل كامل.

كان المجلس في دورته الأولى حيويًّا جدًا. وبالتدريج اختلفت الأوضاع، وتباعدت الآراء، واختلفت أفكار التيّارات. في مخاض بلورة الأفكار وظهور التيارات كنت إلى جانب التيار الذي صُنِّف في حينها ضمن الليبراليين. في الفترة التي كانت الحكومة المؤقتة هي الحاكمة كنت قريبًا من الحكومة المؤقتة. وعندما سافر المهندس مهدي بازركان إلى الجزائر كنت برفقته. وعند العودة فوجئنا بتجمهر الناس في المطار، وقد سدّوا عليه الطريق، وكان هناك الكثير من الضجيج واللّغط، اعتراضًا على زيارتنا للجزائر. كانت خلاصة الضجّة هي الاعتراض على قيامنا بهذه الزيارة؛ من دون الإعلان عنها، وكأنهم لم يكونوا يعترضون على أصل الزيارة، وإنما على كيفيّتها وصيغتها.

❍ لكن كما يبدو من المقالات المنشورة في مجلة (الفكر الإسلامي)، فإنكم لم تعترضوا على احتلال السفارة الأميركية فهل هذا صحيح؟

❑ أجل، في ما يتعلّق بقضيّة السفارة كنت متأثّرًا بما قام به الشباب الجامعي، وقد تحمّست لاندفاعهم. لكن بعد أن تواصلت الحوادث لأسابيع، وتحوّل الأمر إلى احتجاز طويل للرهائن، تغيّر موقفي واعترضت. كنت أرى أن احتجاز الرهائن بهذا الشكل سيعود علينا بالضرر، لذلك عندما أحال القائد الفقيد مسألة الرهائن إلى المجلس، كنت أول من تحدّث، فقلت: يجب الدخول في تفاوض مع الولايات المتحدة الأميركيّة، وعبّرت عن رأيي باستحالة استمرار الوضع على تلك الحالة. هنا قام السيد محمد موسوي خوئينيها[1] وخالفني الرأي، وهيمنت على المجلس أجواء عارمة من اللّغط والفوضى، ولم يعد هناك من إمكان للحديث بشكلٍ منطقيٍّ. على الرغم من الجهود التي بذلها الشيخ هاشمي رفسنجاني - الذي كانَ يشغل منصب رئاسة المجلس - في الانحياز إلى جهة التفاوض، إلا أنه لم يتمكّن من الصمود أمام هجمة المتطرفين، الذين اكتسحوا فضاء المجلس، ومن ثم لم يستطع طرح الموضوع. أضيف أيضًا أنني قد تأثّرت كثيرًا عند سماعي خبر استقالة الحكومة المؤقتة برئاسة مهدي بازركان، ولم أكن أرغب بوصول الأمور إلى ما وصلت إليه، إذ كنت أرى أن التيّار المعتدل الذي يصلح لإدارة الوطن هو هذا التيار، لذا فمن الضروري العمل على دعم هذا التيار. وبعد فترة من هذه الاستقالة التقيت السيد بهشتي وقال لي: إنه لم يكن بدوره يرغب في وصول الأمور إلى ما

---

(1) المدّعي العام الأسبق في إيران.



آلت إليه، وإنهم لم يرغبوا في التصدّي لإدارة الأمور مباشرة، لكنهم بعد أن فوجئوا بقرار الاستقالة لم يكن أمامهم من خيار سوى التصدّي لإدارة الأمور مباشرة، كي لا تخرج الأمور عن السيطرة.

❍ لماذا لم تواصل حضورك في مجلس الشورى؟ ولِمَ لم تترشّح إلى المجلس في دورته الثانية؟ باختصار لماذا اعتزلت العمل السّياسي؟

❐ لقد حدثت أمور في المجلس - في دورته الأولى بالتحديد - لم يكن في الإمكان تبريرها أو القبول بها بحال من الأحوال. في واحدة من المنعطفات السّياسيّة تم إسقاط أحد النواب (وهو علي أكبر معين فر[1]) أرضًا إلى جوار منصّة المجلس، وجلسوا على صدره، وكانوا يكيلون الضربات واللكمات إلى رأسه، وكان الشيخ هاشمي رفسنجاني ينادي عليهم من فوق المنصّة أن اتركوه ولا تضربوه؛ فإنه يعاني من متاعب قلبية. عندما نظرت إلى هذه الحوادث وغيرها، رأيت أنني لا أستطيع مواصلة المشوار والعمل في إطار هذه السّياسات. وهكذا عقدت العزم على عدم الترشّح لخوض الانتخابات المقبلة للمجلس في دورته الثانية، على الرغم من إصرار بعض التيارات والجماعات؛ إلا أنني وطّنت نفسي واتخذت قراري باعتزال السّياسة تدريجيًّا. وذات يوم كنت أتحدّث إلى الشيخ هاشمي رفسنجاني، فقلت له: إنني أعتزم عدم الترشّح ثانية. فقال لي: لقد قدّمت الكثير للمجلس، وإن المجلس يمنحك القدرة والسّلطة، فلماذا تريد التخلّي عن السّلطة؟! فأجبته: إني لا أفكر في السّلطة، وإنما أفكر في أنني لا أستطيع خدمة الشعب في ظل هذه الأوضاع. فقال لي: لا تنظر إلى شخصك فقط، بل انظر إلى كامل المجموعة التي تعمل ضمنها، ألا ترى أن هذه المجموعة قادرة على تقديم الخدمة؟ وكان يعني بذلك مجموع المجلس والدولة والحكومة. ومع ذلك لم أقتنع، ولم أرشّح نفسي، واعتزلت العمل السياسي.

❍ غادرت المجلس بهذه الرؤية، وانتقلت إلى الجامعة، وقد أخذت القرار بالابتعاد عن السّياسة. وبطبيعة الحال فإننا منذ هذه المرحلة نجد أنفسنا أمام (مجتهد شبستري) جديد. حين بدأت تطرح أفكارًا جديدة مغايرة لتلك التي كنت تطرحها قبل انتصار الثورة. وهو المسار الذي بدأ مع تأليفك لكتاب (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسُّنَّة)!

❐ أجل، كما ذكرتم فإنني بعد أن اعتزلت النشاط السياسي، وجدت نفسي منحازًا

---

(1) وزير النفط في حكومة مهدي بازركان.



إلى العمل في الجامعة. وحتى عندما كنت في المجلس كنت أمارس التّدريس في كلية الإلهيّات والمعارف الإسلاميّة أيضًا. فمنذ أن رجعت من ألمانيا دعاني الفقيد الراحل الشيخ باهنر[1] الذي كان يرأس كليّة الإلهيّات آنذاك للتدريس، بيد أني بعد اعتزال العمل السّياسي كرّست نشاطي للتدريس في الجامعات. حتى طلبت مني وزارة العلوم أن توقّع عقدًا معي بشكل رسمي، بعد ذلك بسنوات تم توظيفي في الجامعة، حين عادلوا دراستي الحوزوية بشهادة الدكتوراه، ومنحوني صفة أستاذ مساعد، ثم باحث علمي، حتى بلغت رتبة الأستاذية. مارست تدريس الفلسفة الإسلاميّة في فصل دراسي مختصر. بيد أني كرست اهتمامي بعد ذلك على علم الكلام الإسلامي والإلهيات المقارنة بين الإسلام والمسيحية. وقد مارست تدريس الكثير من الفصول الدراسية في المعرفة الدّينيّة المقارنة، وفي بعض الفصول مارست تدريس العرفان المقارن بين الإسلام والمسيحية؛ في مراحل البكلوريوس والدكتوراه. حتى أجبرت على التقاعد من جامعة طهران عام 2007. أشرفت على عشرات الأطروحات العلمية على مستوى الماجستير والدكتوراه.

الكتاب الأول الذي ألفته في هذه المرحلة الجديدة من حياتي هو الكتاب الذي أتيتم على ذكره (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسنة). حيث تعمدت استخدام مصطلح (الهرمنيوطيقا)، ولم أستعمل كلمة التفسير أو التأويل؛ لأنني أردت التعريف بعلم الهرمنيوطيقا، وأن تكون هناك صدمة تؤدي إلى التعرف على معنى الهرمنيوطيقا. لم يكن هذا المصطلح قد طرق مسامع الكثيرين في تلك الفترة. استمر تواصلي العلمي مع الخارج إلى هذه اللحظة. وأحيانًا أسافر إلى الخارج عدة مرات في السنة؛ لإلقاء المحاضرات في الجامعات الأوروبية أو البلدان العربية، وأتعلم الكثير من النقاشات والحوارات التي تدور هناك، وأعود إلى إيران حاملا الكتب والمقالات التي تثير إعجابي.

❍ متى وكيف بدأت بطرح البحوث الهرمنيوطيقية؟ وما نسبة هذه المرحلة من حياتك الفكرية إلى واقع إيران ما بعد الثورة؟

❑ عندما انتصرت الثورة أدركت بالتدريج وجود عدم تناغم وانسجام في تفكيرنا التفسيري للدين. فقد حدثت أمور، وتم طرح أفكار متعارضة من قبل بعض الأفراد في مختلف المراحل. وشعرت أن هذه التعارضات إنما هي تعبير عن فقدان نظرية منسجمة في باب تفسير النصوص الدّينيّة من جهة، كما تعبر عن ضعف الوعي

---

(1) محمد جواد باهنر أول رئيس وزراء بعد الحكومة المؤقتة لبازركان.



السياسي والاجتماعي من جهة أخرى. فباستثناء بعض الفتاوى لم يكن من الواضح؛ ما الأسس التي يجب إدارة المجتمع على أساسها. وهكذا فقد تزامن انتصار الثورة بـالتباس عدم فهم (اللّغة التقليدية) لدينا. ففي مقام التفكير لم يكن من الواضح ما الذي يتعين علينا قوله بالضبط، وما الذي يجب فعله على وجه التحديد، وأما في مقام العمل فكانوا يعملون بشكل قاطع وحازم ويمضون قدما. الأمر الذي خلق الكثير من الأزمات. علما إن البحوث الهرمنيوطيقية إنما شقت طريقها في الغرب، عندما حدث عدم فهم للسنن والتقاليد القديمة، وذلك عندما أخذ الجيل الجديد يدرك أنه لم يعد يفهم اللّغة التقليدية لأسلافه. ولا بد من التذكير هنا بأن عدم الفهم يختلف عن الرفض. فالرفض يحصل عندما تقيم الدليل على بطلان نظرية ما؛ فترفضها وتنبذها على هذا الأساس، أما عدم الفهم فيحدث عندما نشهد تغيرا في منظومة القيم ويختل التعقل؛ فتغدوا القيم والمعتقدات السابقة غير مفهومة، هنا ندخل في دوامة من الذهول والحيرة والشعور بالضياع، إذ نجد أنفسنا في متاهة، ونبدأ بالتساؤل: إذا كنا نعيش مع هذه المعتقدات والقيم، فما الذي كانت تعنيه تلك القيم والمعتقدات في الأزمنة الماضية؟ في هذه المناخات يمثل عدم فهم الوضع السابق (حالة هرمنيوطيقية)، بمعنى أنها تدخل في (مقام فهم وتفسير آخر). حدث هذا الأمر عبر عدة مراحل من التاريخ الأوروبي. وكانت المرة الأولى التي حدثت بظهور الأخلاق العقلانية، والعقلانية الفلسفية في اليونان، حيث تعرضت المعتقدات الأسطورية لعدم الفهم. وفقدت اللّغة الأسطورية والتفكير الأسطوري معناه. في هذه المرحلة تم طرح فهم وتفسير التقاليد والموروثات الأسطورية؛ وذلك لأنهم لم يكونوا قادرين على التخلي عن تلك السنن؛ لأنهم كانوا قد عاشوا معها، ولا يسع الإنسان أن يحشر التقاليد في حقيبة ثم ينبذها. من هنا كان الطريق الوحيد يكمن في إلباس التقاليد معان جديدة. وقد شكل ذلك أول تحول هرمنيوطيقي في أوروبا. وأفضت الحداثة إلى خلق حالة هرمنيوطيقية أخرى. ومنذ أن تعرف العالم الإسلامي على الحداثة واجه المسلمون حالة من عدم الفهم تجاه بعض التقاليد الدّينيّة الماضية، وبدا من الضروري أن يحدث تحول تفسيري في لغة الأخلاق السّياسيّة القديمة، ولغة الفقه أيضًا. بمعنى أن بعض البلدان الإسلاميّة شهدت حياتها السّياسيّة ظهور الأنظمة البرلمانيّة، ومنظومة الاستفتاء والانتخابات وكتابة الدساتير، وهي سياسات عقلانيّة، تحمل معها قيمها الخاصّة. أحدث ذلك تغييرًا كبيرًا في حياة الناس، من دون أن يشعروا بذلك، حين شهد الناس منظومة سياسيّة جديدة، تدعو إلى الفصل بين السلطات، وإلى تحكيم رأي الجماهير،



وما إلى ذلك من الأمور التي ارتضاها الناس، مع أنها لم تكن موجودة في التقاليد الإسلاميّة، بينما كانت موجودة في عهد المشروطة مثلًا.

○ ما الذي كان يجب أن يحدث في المشروطة [الثورة الدستوريّة] ولم يحدث من وجهة نظرك؟ ما مشكلة ذلك القانون من الناحية الحقوقية؟

□ الذي عنيته؛ أننا في ما هو أبعد من التدوين الحقوقي للدستور، يتعيّن علينا أن ندرك ماهية هذا الدستور قبل أن نباشر كتابته. إن أكثر الذين باشروا عملية كتابة الدستور من خلال التلفيق بين السّياسة والفقه، لم يسألوا أنفسهم عن معنى كتابة هذا الدستور والاستجابة لرغبة الناس في ما يتعلّق بنسبته إلى لغة المواريث الماضية.

كانت اللّغة الدّينيّة التقليديّة الماضية تقوم على الطاعة، من قبيل؛ إطاعة المحكوم للحاكم، وإطاعة الرّعيّة للراعي. كان في المشروطة أخلاق سياسيّة خاصّة، تختلف عن الأخلاق السّياسيّة الماضية. وحين يقوم الدستور وسيادة الشعب على أخلاق سياسيّة جديدة، تجب إعادة قراءة وتفسير اللّغة الدّينيّة التقليديّة من جديد، وخلق لغة جديدة، وتقديم تفسير جديد للأحكام الاجتماعيّة الدّينيّة، ليتناغم مع قيَم المشروطة وما شاكلها. لكن بدلًا من تقديم هذا التفسير، شهدنا نوعًا من الإقحام العملي. فقد كتبوا الدستور، ومنحوا الناس حق الانتخاب، لكنهم وضعوا فيه مادة تقول: يجب أن يكون كل شيء تابعًا لأحكام الفقه الموجود. هنا حصل لبس وعدم فهم! فهل يتعيّن على الناس إطاعة ما يتوصّل إليه الحاكمون، أو إن المعيار هو التصويت والانتخاب في إطار الحياة السّياسيّة، واتّباع رأي الأكثرية؟ هناك - من أمثال الشيخ فضل الله النوري - من أدرك أن القول بالقيم السّياسيّة والأخلاقيّة للمشروطة يعني القضاء على القيم التقليديّة الماضية التي كانت تقوم على الطّاعة. لذلك صرّحوا بأنهم يرفضون هذه القيم الجديدة. أما الفقهاء الذين وافقوا على دستور المشروطة، ومنهم من اعتزل السّياسة لاحقًا، فلم يلتفتوا إلى هذا اللّبس وعدم الفهم.

تكرّرت هذه الظاهرة في تجربة الثورة الإسلاميّة أيضًا، فقالوا: حصلت ثورة، والثورة مفهوم غربي، لم يكن في لغتنا التقليديّة الإسلاميّة شيء باسم الثورة. فإن مصطلح الثورة يمثّل تحوّلًا وتغييرًا خاصًّا في المجتمع، وهو مصطلح يستعمل في العلوم السّياسيّة الحديثة. وإن للثورة قيمها الخاصّة. إن الثورة تستتبعها أو تواكبها قيم لم تكن موجودة في تقاليدنا الماضية. فقد ذهبنا إلى القول بالثورة والدستور والتّصويت للدستور وسيادة الشعب، في حين أن جميع هذه المفاهيم غربيّة وحديثة، وهي لذلك تستدعي أخلاقيّات مختلفة. وإن عدم تشريح كيفيّة التوفيق بين هذه الأخلاق والقيم



الجديدة، والإصرار على العمل السياسي، وإن كان يؤدّي إلى محو صورة المسألة، لكنه ترك غموضًا كبيرًا، ولم يتم التفكير في الخروج من مأزق عدم الفهم القائم. وإن جميع التعارضات والتحوّل في المواقف، من قبيل: تغيير اسم مجلس الشورى الوطني إلى مجلس الشورى الإسلامي، والكلام بشأن نسبة الجمهورية والإسلاميّة إلى المشروعيّة والمقبوليّة - الذي تفاقم في السنوات اللاحقة - قد نشأ عن تجاهلنا لعدم الفهم الذي حصل في حقل اللّغة الدّينيّة. ولكي نخرج من مأزق عدم الفهم توجّهت إلى هرمنيوطيقا نصوصنا الدّينيّة، علّني أجد حلًّا لعقدة المشكلة.

تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن البعض قد انتقد المتنوّرين الدّينيين وقال: إن الديمقراطيّة والأمور السّياسيّة ظاهرة اجتماعيّة تنشأ عن التوافق والممارسة العمليّة، وليست حصيلة البحوث الهرمنيوطيقية والفلسفيّة التي تخوضون فيها. وإن مشاكلنا في بلوغ الديمقراطيّة لا تعود إلى عدم الخوض في هذه البحوث النظريّة.

أنا لا أتحدّث هنا بوصفي عالمًا في حقل الاجتماع - وبطبيعة الحال يجب على عالم الاجتماع أن يضطلع بدوره - ولكني أتحدّث بصفتي عالمًا دينيًّا، وأنظر إلى عدم فهم اللّغة الدّينيّة في هذه الوتيرة المتسارعة من المتغيّرات، منذ عصر المشروطة وحتى الثورة الإسلاميّة، وأسعى إلى التوصّل إلى لغة دينيّة لا تعاني من انعدام الفهم. إن العالم الإلهي لا يستطيع الجلوس مكتوف اليدين في انتظار حصول التغيير والتحوّل الاجتماعي للوصول إلى حل لعدم مفهوميّة اللّغة الدّينيّة.

❍ مما جاء في مقالك (القراءة النبويّة للعالم 15) قولك: "إنني لم أكسب من المعرفة خيرًا، وإنما أجد نفسي أهلًا للفهم، وإن الفهم يعيدني إلى ذاتي، ويمنحني شيئًا من الطمأنينة والسكينة".. إلى أي تحوّل في تفكيرك وذهنيّتك ترمز هذه النقلة لديك من المعرفة إلى الفهم بالتحديد؟

❏ كما يقول الشاعر الإيراني الشهير حافظ الشيرازي:

"كل من لا يستطيع أن يفهم سرّ الجمال في شعري، فهو مجرّد مدعٍ لا يفهم شيئًا من حقائق الفن والجمال، حتى إذا كان هذا المدّعي رسّامًا ماهرًا من بلاد الصين، وكان مبدعًا في فنّه"[1].

قبل سنوات نشر لي حوار تحت عنوان (الحياة بوصفها شيئًا يستحق الحياة). وقد

---

(1) (هركو نكد فهمى زين كلك خيال انگيز..نقشش به حرام ار خود صورت گر چين باشد).. بيت من قصيدة لحافظ الشيرازي، ويعني: (كل من لا يستطيع أن يفهم سرَّ الجمال في شعري، فهو مجرّد مدع لا يفهم شيئًا من حقائق الفن والجمال، حتى إذا كان هذا المدّعي رسّامًا ماهرًا من بلاد الصين، وكان مبدعًا في فنّه).



أوضحت فيه رؤيتي عن الحياة، فقلت: إنني منذ البداية لم أستطع هضم الأطر التي تتمّ إقامة التعريفات على أساسها. فلم أكن أهضم تعريف (الماهيّة) أو تعريف (الذّات). ولم أستطع التفكير على هذه الشاكلة. كنت على الدّوام أشعر بأن في نفسي ميلًا إلى مواجهة (المفاهيم) والمعاني. وكان يطيب لي عند مواجهة الأشياء أن أعرف ما الذي تعنيه، وعندما أواجه الناس كنت أرغب في معرفة ما الذي يعنوه بالنسبة إليَّ. عندما أسمع الكلمات كنت أحاول فهم المعاني التي تحملها لشخصي. حتى عندما أواجه الثقافات والعلم والفلسفة والفن، فإن جميع هذه الأمور كانت تشدّني إليها، وأقول لعلّها تساعدني على فهم حياتي وقدرتي على مواصلة الحياة، وتحفظني من السقوط في متاهة (انعدام القيَم). كانت هذه النزعة هي الغالبة عندي على الدوام، لذلك لم أتمكّن من البقاء حبيسًا داخل تلك الأطر. كنت أقرأ الكتب الفلسفية، وأفهمها وأضع الكثير من التهميشات عليها، لكن ما أن أغلق الكتاب حتى أقول في نفسي؛ إنها مجرّد نظريات تقال في عالم التفلسف، في سياق الضوابط المنطقيّة والموازين المعرفيّة، لكنها لا تحدّد لي موقفي، بمعنى أنها لا ترشدني إلى ماهيّة الحياة، وما هو سرّ وجودي؟ وهذه مسائل داخلية. في الواقع إن ما يسمّى في الخارج حقيقة طبقًا للموازين العقليّة يجب أن يصدق من خلال الموازين التي أمتلكها، بحيث تقنعني أو تثير جذوة في وجودي وكياني، وهذا بأجمعه هو الذي عنيته من الفهم، وليس معرفة ماهية العالم أو ما هي الموضوعات المطابقة للواقع.

○ بمعنى أنك تتحدّث عن نوع من الحقيقة الأنفسيّة؟

□ إذا أردتم تسمية ذلك حقيقة أنفسيّة فلا مشكلة. وعلى كل حال فقد كنت أشعر بهذه الحالة في نفسي، ولا زلت أستشعرها. ولذلك حيثما توجهت - سواء عندما كنت في إيران أو مدة إقامتي في أوروبا - كنت أجالس علماء اللاهوت والفلاسفة، وأستمع إلى كلماتهم، وأمعن النظر في أعمال الفنانين، واهتم بالعلوم في حدود وسعي ومقدرتي. لكنني كنت أنظر إلى جميع هذه الظّواهر من زاوية المفاهيم والمعاني التي يمكن أن تحملها لي هذه الظّواهر. عندما كنت مشغولًا قبل ثمانية عشر عامًا بكتابة (الهرمنيوطيقا؛ الكتاب والسُّنَّة) كانت المسألة التي تشغلني هي مسألة فهم المعاني. إذ كنت أسعى الى أن أرى كيف يمكن لي أن أفهم نصوص الدّين الإسلامي؛ بوصفي مسلمًا يعيش في العصر الحديث. كنت أتصوّر أن هذا الفهم الهرمنيوطيقي يجب أن يدخل حتى في فهم النّصوص السماويّة، كي نصل إلى تعاليم وننظّم حياتنا على أساسها. وكما يقول العلامة الطباطبائي في كتابه



(القرآن في الإسلام): (كي نحصل من القرآن على برنامج حياة). في الأعوام اللاحقة حين كتبت سلسلة مقالات (القراءة النبويّة للعالم)، لم أكن أسعى إلى فهم ماهيّة العالم من خلال النّصِّ القرآني، وما الذي يجب علي فعله. وبمرور الوقت حدث عندي تحوّل داخلي، أدى ذلك إلى حدوث تغيير في إقامة النسبة بيني وبين النّصوص الدّينيّة. وكانت ماهية هذا التحوّل هو أنني بدأت أشعر بالتدريج أني إذا أشرت إلى نفسي فإني في الحقيقة أشير إلى فهم عني، وليس إلى ذاتي وماهيتي. إن الإدراك الذي أحمله عن نفسي هو عين فهمي لذاتي، لا أني فرد من نوع، وذلك النوع هو الإنسان.

○ هل تعني ما يعبّر عنه بالوجود؟

□ أي تلك (الصيرورة). إن هذه التجربة التي تعزّزت عندي بمرور الوقت، قد ظهر تأثيرها في نسبتي إلى النصوص الدّينيّة، ومعقولات ومنقولات التقاليد الدّينيّة التي ترعرعت في كنفها. وأدركت أن نوع ونمط تفكيري بشأن تقاليدنا الدّينيّة التي شغلتني سنوات كثيرة من عمري قد تغيّر. وبدأت أتساءل: ما الذي تعنيه لي تقاليدي الدّينيّة؟ ما الذي يعنيه القرآن لي؟ ما الذي تعنيه معتقداتي؟ ما الدور الذي تلعبه هذه الأمور في فهمي لذاتي؟ ما نسبتي إلى هذه الأمور، أو ما النسبة التي يمكن لي أن أقيمها مع هذه الأمور؟ ما النسبة التي أقيمها معها على المستوى العملي؟ وجدت نفسي وجهًا لوجه أمام سلسلة من الظواهر الموجودة في تقاليدي الدّينيّة، وإن تلك الظواهر تقدم لي بعض المفاهيم. وهكذا كان الأمر مع النصوص والحوارات والنماذج الدّينيّة أيضًا. حيث حصلت نسبة بيني وبين هذه المعاني والمفاهيم، وهي نسبة وارتباط حواري هرمنيوطيقي. وبعد سنوات من البحث للكشف عن المفاهيم السماويّة، وجدت أن رغبتي تجاه التقاليد الدّينيّة كانت عبارة عن نشاط هرمنيوطيقي.

كنت لسنوات أنظر إلى القرآن والسّنّة، وسيرة رسول الله (ص)، والفلسفة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، والفقه، والكثير من العلوم الأخرى من هذه الزاوية، وأسأل نفسي: ما نوع العون الذي يمكن لهذه الأمور أن تقدّمه لي في العثور على ذاتي وعلى العالم من حولي؟ فأنا لا أبحث عن مجرّد (التّوحيد) المطروح في القرآن فقط، وإنما أحاول البحث عن جميع الحقائق الموجودة في نصوص الأديان الكبرى في العالم. وأتوقّع من هذه النصوص أن تملأ الفراغ القائم في وجودي. وعليه فإن لجوئي إلى القرآن هو للاستعانة به في مسار العثور على المعاني من جهة، والتعرّف على نسبي وقرابتي من التقاليد الدّينيّة التي ترعرعت في كنفها من جهة أخرى.



لم يكن الهدف من رجوعي إلى النصّ الدّيني هو الحصول على معرفة بشأن الوجود، وعليه لا يصحّ أن يقال لي: عليك أولًا أن تثبت الحجّيّة المعرفيّة أو الوثاقة التاريخيّة لنص القرآن، ثم تناوله بالفهم والتفسير. فأنا إذ أتحدّث بشأن الوحي القرآني - كما ذكرت في مقالة القراءة النبوية للعالم، الحلقتان: 14 - 15[1] - إنما أقول: كيف تم تفسير الوحي في القرآن نفسه، ولا أدّعي ما الذي يعنيه الوحي أو دليل الحجّيّة من الناحية الفلسفيّة. قبل بضعة أشهر اقترح علي عدد من الأصدقاء أن أتباحث مع أصحاب الرّأي والدراسة بشأن الحجية المعرفيّة للوحي والوثاقة التاريخيّة للقرآن؛ فقلت لهم: أنا من خلال عملي في القرآن لا أروم البحث في المعرفة الوجوديّة أو القوانين والتشريعات، حتى تكون هناك حاجة إلى إجابتي عن الحجّيّة المعرفيّة للوحي أو الوثاقة التاريخيّة للنصّ. إنما الصحيح أن يدار هذا البحث بين مصطفى ملكيان والأساتذة في قم، أو غيرهم من الذين يتقدّمون في بحوثهم على أساس الوصول إلى المعرفة الوجوديّة في النص.

❍ ما الذي عنيته من ملء الفراغ القائم في وجودك بالضبط؟

❑ هذه عبارة عن تجربة. إن علماء النفس يقسمون الناس على قسمين، فهناك من الناس من هم (باطنيون)، وهناك من هم (ظاهريون). وإن ذلك (المعنى التامّ) الذي إن وجد تغدو الحياة مفعمة به، ويزدهر الباطن، ويبدأ بالظهور التامّ بالتدريج. وكأن الفراغ القائم في الوجود يبدأ بالامتلاء، وتحلّ (الطمأنينة) و(الهدوء) بوصفهما من النعم في وجود الإنسان. عندما يوجد المعنى التام الذي تكون قيمته ذاتيّة، لا يكون مشروطًا أو مقيّدًا، ولا يكون مقدّمة لشيء آخر، وعندها لا أقف على شفير السقوط في العدمية أو ما يسمى بانعدام القيم، وإنما أكون مزدهرًا ومفعمًا بالنشاط والحيويّة والحركة. إن المعاني التامّة (تتوالد)، وهي تنتج المعاني والمفاهيم بشكلٍ متسلسلٍ، ويغدو وجودك الباطن وكأنه مصنع لإنتاج المفاهيم! ولو أشرت إلى العرفان عندنا، وجب عليّ القول: إن هذه الحالة الباطنيّة هي ذاتها التي تم التعبير عنها في مقالات شمس التبريزي بـ (ازدهار الباطن).

❍ هل بوسعك أن تذكر لنا أمثلة لتلك المعاني التامّة؟

❑ إن المعاني التامّة متنوعة. فأحيانًا يتجلّى المعنى التامّ في تجربة أن (العالم عدمٌ في عدمٍ). أو تجربة أنك في حضرة (المطلق)، وأحيانًا يتجلّى ذلك في تجربة العشق،

---

(1) تواصل مجلة قضايا إسلامية معاصرة نشر (القراءة النبويّة للعالم)، وأهم المقالات والآراء النقديّة عليها في باب (مناقشات).



وأحيانًا في (إدراك العالم الخالص)، وأحيانًا في تجربة العدم، وأحيانًا في تجربة الاتحاد مع الوجود، وما إلى ذلك. جميع هذه التجارب هي من المعاني التامّة التي يخوض الفرد تجربتها، وهي تحتوي على قيمة في ذاتها، فهي مطلقة وغير مشروطة أو مقيّدة. بطبيعة الحال فإن هذه التجارب المفاهيميّة جارية ومتحرّكة وغير ثابتة، إلا أنها عندما تأتي وتنحسر تخلّف رمادًا دافئًا يحافظ على حرارة أتون باطن الفرد، حتى يتجلّى معنًى تامٌّ آخر فيسجر جذوة الأتون مجددًا. إن هذه المعاني تذكر الإنسان على الدوام بمعنى المعاني. وإن التعايش مع هذه التجارب عبارة عن (تذبذب). إنه تذبذب بين (الكينونة) و(العدم). وفي هذا التعايش يكون الله الذي هو (معنى المعاني) عبارة عن (طيف)، يبدأ من (الإله المتعيّن للإنسان) إلى (الإله المطلق وغير المتعيّن). وبطبيعة الحال فإن معنى المعاني لا يمكن تجربته بشكلٍ تامٍّ أبدًا، ولكنه يحدّد اتجاه المسار دائمًا.

❍ استخدمت في سلسلة مقالات (القراءة النبويّة للعالم) مصطلح (الرواية)، وقمت بقراءة زمنيّة للأحكام الاجتماعيّة في القرآن. وقد استفدت في هذه المقالات من فلسفة اللغات الحديثة أكثر من أي شيء آخر. كيف بدأ عندك هذا المسار العلمي؟

❐ منذ أمد طويل كنت عندما أقرأ بعض آيات القرآن أشعر وكأن هناك متكلمًا يروي تجربة. وكان هذا الشعور يشتدّ عند قراءتي للآيات التي تتحدّث عن تسبيح الكائنات بشكلٍ أكبر. وأوضحت هذا الشعور في حوار نشر لي قبل سنوات. وعلى المستوى الشّخصي كنت أعيش تجربة؛ أن مواجهة هذا النوع من الآيات يساعدني في البحث عن المعنى، ويعمل على تنميتي من الداخل. وقد عملت هذه المواجهات مرارًا على إيجاد هذا الحدس عندي، فكنت أقول: ربما كان نصّ القرآن عبارة عن فهم للمعاني التامّة، ومن ثم فإنه يؤدي إلى فهم معنى المعاني الذي هو (الله). وفي مقالةٌ (القراءة النبوية للعالم، الحلقة: 1) سمّيت الفهم الموجود في القرآن (تجربة نبويّة هرمنيوطيقية). إلا أنني تعمّقت في هذه المسألة أكثر، وقلت لنفسي: إننا لو واجهنا الفهم في القرآن، سنجد أن هذا الفهم إنما ينكشف لنا من خلال اللّغة البشرية. حفّزني هذا التأمّل في النّصوص الدّينيّة نحو المزيد من التحقيق في اللغات البشرية التي تأتي المفاهيم والمعاني في إطارها، فخرجت من هذا التعمق بنتيجة مفادها؛ أن الإنسان عندما يتكلّم أو يكتب ويكون لكلامه معنى، تكون هناك في الواقع حادثة هي التي تفيد ذلك المعنى، وعليه إذا كنا نفهم الكلمات، فإننا في الواقع إنما نفهم نشاطًا بشريًّا. وعندما تتبّعت جذور هذه المسألة وجدت أن لها في الفلسفات اللغويّة التجريبيّة الراهنة مساحة طويلة وعريضة. يقول الكثير من فلاسفة اللّغة: إن



التكلّم يعبر عن نوعٍ من "النشاط البشري"، ينبغي أن نقاربه مقاربة أنثروبولوجيّة. وهذه الرؤية تقف على الطرف المواجه للرؤية التي كانت ولا تزال تقول: إن اللّغة البشريّة "وسيلة" معدّة مسبقًا لكي يعمل الإنسان على توظيفها للتعبير عن معاني ومفاهيم معدّة مسبقًا. أما في النظريّات اللغويّة التي تنظر إلى اللّغة بوصفها نشاطًا بشريًا، فلا يكون هناك شخص يستعمل اللّغة بوصفها آلة وأداة لإيصال المعاني إلى الآخرين، وإنما هو يقوم بنشاط من صميم وجوده، فيجب علينا أن نحلّل هذا النشاط ونسبر غوره للوقوف على حقيقته. بعد أن فتحت هذه الكوّة، قلت لنفسي: كلما كانت هناك ظاهرة لغوية، كان هناك نشاط بشري. وعليه ما النشاط البشري الذي تحقّق بالنسبة إلى هذه النّصوص الدّينيّة؟ طبقًا للاعتقاد السائد والمشهور؛ فإن الألفاظ والعبارات القرآنية قد نزلت من قبل الله إلى نبي الإسلام (ص). وكل همّي أن أفهم كيفية تحقّق هذا النشاط الإنساني، وأين يمكن العثور عليه، وما معناه؟ وقد نشأت هذه الأسئلة من اعتقادي بأن تحقّق اللّغة البشرية في كل مجال عبارة عن تحقّق لنشاط بشريّ. ومنذ سنوات بعيدة وأنا أرى أننا إذا أردنا أن نفهم النصوص الدّينيّة بشكل صحيح، فلا يمكن أن نغفل أو نتجاهل الأبحاث الفلسفيّة الحديثة في مجال اللّغة. كان لدي إصرار على إدخال أبحاث فلسفة اللّغة المعاصرة ذات الرؤية التجريبيّة والإنثروبولوجيّة في الدراسات الإلهيّة. بينما كان لأسلافنا قواعدهم اللغوية الخاصّة في تفسير وفهم هذه النصوص. لقد كانت قواعد أسلافنا اللغويّة قواعد ميتافيزيقيّة وليست شيئًا يتحقّق بين الناس (كما هو الحال عند العرفاء وبعض الفلاسفة) أو أنهم كانوا ينظرون إلى اللّغة بوصفها أداة معدّة سلفًا، لغرض إيصال معانٍ هي الأخرى معدّة سلفًا أيضًا. ومع أخذ أبحاث فلسفة اللّغة بجدّيّة، بدأ طرح مفهوم النّص ومعرفة لغة النّص وما إلى ذلك بجدّيّة أيضًا. فإذا كان لديك نصّ لغوي، يجب أن يكون لديك نظر إلى النصّ أيضًا، ويجب أن تسأل نفسك: ما الذي يعنيه النصّ أساسًا؟ وما إلى ذلك من الأسئلة. إن هذه علوم جديدة لا يمكن أن نحصل – من دون استخدامها وتوظيفها – على فهم وتفسير النصوص الدّينيّة في عصرنا الراهن.

❍ ألم يكن كتابنا المقدس (القرآن الكريم) يُنظر إليه من قبل الأسلاف بوصفه نصًّا؟

❐ لم يكن نصًّا بالمعنى الذي نفهمه في الوقت الراهن من النصّ. إن النصّ اللّغوي ظاهرة ذات جذور تاريخية. وهو يوجد في العالم البشري. إن النصوص التي تصنع التاريخ تحتوي على مفهوم مركزي وسلسلة من المعاني الجزئيّة والفرعيّة. إذا أردنا أن نفهم المعاني الجزئيّة وجب علينا البدء من المعنى المركزي الموجود



في النصّ، والعكس صحيح أيضًا، حيث نستطيع الوصول إلى المفاهيم والمعاني الجزئيّة والفرعيّة من خلال المعنى المركزي. وهذا هو الذي يسمّى "الدائرة الهرمنيوطيقيّة". وسنكون في حالة ذهاب وإياب مستمرين في ما يتعلّق بالنص. في الماضي لم تكن هذه الأبحاث موجودة عندنا، ففي مباحث الألفاظ من علم الأصول يتم تناول الدالّ والمدلول وأحوالهما وأحكامهما فقط، وهذه الأمور تندرج ضمن الأبحاث الدلالية، وليست من الهرمنيوطيقا في شيء. في الأزمنة السابقة لم تكن هذه الهرمنيوطيقا موجودة، إذ كان التفكير يقتصر على أن المرء عندما يواجه كلامًا مكتوبًا أو مسموعًا فإن المعاني ستنطبع في ذهنه من خلال الدلالات، والفهم لا يعدو هذا الشيء ببساطة. وبعد أن شرح الفيلسوف (كانط) تأثير النشاط الذي يقوم به الذهن البشري في معرفة الظواهر الخارجية، تفطّن بعض الفلاسفة من أمثال شلايرماخر إلى هذه المسألة المهمّة للغاية، وهي؛ أننا في فهم النّصوص نواجه سلسلة من المقدّمات غير التجريبية الكامنة والخاصّة عند المفسر، وهي تلعب دورًا مؤثّرًا في فهم النّصوص. فهؤلاء أدركوا أن الدوال والمداليل ليست هي وحدها التي توجد الفهم، وإنما الفاهم نفسه يلعب دورًا في حصول الفهم. إن إدراك هذه الحقيقة شكّل منعطفًا تاريخيًّا في فهم النّصوص، ومن ورائها العلوم الإنسانيّة بأسرها، الأمر الذي أدّى في نهاية المطاف إلى ظهور مختلف أنواع الهرمنيوطيقا وغيرها.

ذكرت في مقالة (القراءة النبويّة للعالم، الحلقة: 15) إن المجموعة المدوّنة من القرآن الموجودة حاليًّا بين أيدينا، وإن كانت مؤلّفة من النّصوص المختلفة من السّور الطويلة والقصيرة، لكنها تعتبر "نصًّا واحدًا". يمكن تقسيم أجزاء هذا "النّصّ الواحد" على ثلاثة أقسام، هي:

أولًا: الآيات التي تحكي عن "الحياة في العالم الوحياني"، وإن جميع الآيات التي تتحدّث عن الظواهر الطبيعية، من قبيل: "آيات الله"، و"كلمات الله" و"وحي الله" و"أفعال الله" وما إلى ذلك، تعود إلى هذا القسم. وفي هذا القسم نشاهد فهمًا تفسيريًّا (Existensial) عن عالم الطبيعة: تجربة نبوية وهرمنيوطيقيّة. وقد اعتبرت هذه الأمور دليلًا على وجود حياة للعالم الوحياني في القرآن.

ثانيًا: الآيات التي شكّلت "فهمًا روائيًّا" (Narratives verstehen) في الأفعال وردود الأفعال الصادرة عن الله والإنسان. وهذا القسم يستغرق أكثر من ثلثي النّصّ القرآني. وحيث إن هذا الفهم الروائي يحمل نبرة الاعتراف في حضرة الله والشهادة، فإنه يحكي عن صراع وجودي (Existensial). والقضايا في هذا القسم



من القرآن تدخل في دائرة "الرواية"، وليست من الإخبار عن الواقع في شيء. وهذا يعني أن المتكلّم بالقرآن في هذا القسم لا يريد بيان كيفيّة حقائق العالم، وإنما يخبر عن سلسلة من الحوادث التي حدثت تباعًا وتحدث، وسوف تستمر في الحدوث مستقبلًا.

ثالثًا: آيات الأخلاق والأحكام. المسألة التي هي في غاية الأهميّة؛ إن وحي نبي الإسلام (ص) الذي تحدّث عنه القرآن اعتبر في نصّ القرآن أمرًا واحدًا مستمرًا ومتواصلًا إلى حدٍ ما، وليس وحي هذه الآية أو تلك الآية في هذا الزمان أو في ذلك الزمان. ومن الأدلّة على هذا المدعى، آية تكرّرت في القرآن بلفظ واحد، وهي: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ إِنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[1]. ومضمون هذه الآية هو أن الوحي الذي ينزل إلى (نبي الإسلام) لا يعدو حقيقة واحدة، وهو أن الله واحد، وهذه الحقيقة الوحيانيّة لا تقتصر على هذا الزمان أو ذلك الزمان، ولا هذه الآية أو تلك الآية. ويبدو أن هذا هو واقع الحياة الوحيانيّة التي كان يعيشها نبي الإسلام.

المسألة المهمّة الأخرى أنني قرأت آيات الأحكام الاجتماعيّة في محيطها مقيّدة بزمانها. فعندما آمنت بأن كل ما يظهر في اللّغة البشريّة إنما يحكي عن "نشاط بشريٍّ"، كان من الطبيعي أن أتساءل عن سبب ممارسة الفرد لهذا النشاط عندما يمارس النشاط اللغوي. فمثلًا يمكن مواجهة الأمر والنهي الصادر عن أي شخص على نحوين؛ فتارة نتساءل: ما معنى عباراته الآمرة، وما معنى عباراته الناهية؟ وتارة أخرى نتساءل: لماذا يصدر مثل هذا الأمر أو هذا النهي؟ بمجرد أن نسأل هذا السؤال فإننا نروم في الحقيقة الوصول إلى حقيقة وأسباب نشاطه اللغوي. إن الاتجاه الذي يسلكه علماء الأصول في باب الأوامر والنواهي القرآنيّة، يهتم بتوضيح معاني صيغة الأمر والنهي. وعليه فإنهم إنما يفكرون في الدلالات اللّغوية لألفاظ الأمر وألفاظ النهي، ويعملون على بيان لوازمها.

أما الذي أقوله أنا فهو: لو أن شخصًا في القرآن أمر أو نهى في محيط حياة الناس الاجتماعيّة، فعلينا أن نفهم: لماذا أمر، ولماذا نهى؟ ما الهدف الذي كان ينشد الوصول إليه؟ ما هو السّياق الأخلاقي الذي شكّل إطارًا لصدور ذلك الأمر أو ذلك النهي؟ ما المجتمع البشري الذي توجّه له بالأمر أو النهي؟ ما خصائص ذلك المجتمع؟ أنا أنظر من هذه الزاوية، إن هذا التفسير هو تفسير في اطار المكان والزمان. ولو أنك نظرت من هذه الزاوية ستمثل أمامك مسألة الفهم التفسيري،

---

(1) الكهف: 110؛ فصّلت: 6.



وهي متقدّمة على مسألة دلالة الألفاظ والعبارات. بمعنى أنه لا يعود بإمكانك الوقوف عند حدود فهم معنى صيغة الأمر والنهي، إنما عليك التقدّم خطوة إلى الأمام، كي تصل إلى الأهداف والاتجاهات. إن ظاهر الكلام (الذي يؤكّد عليه الأصوليون) لا يقول لك إطلاقًا: لماذا قال المتكلّم هذا الكلام، وما الهدف الذي كان يريد الوصول إليه من خلال قوله لهذا الكلام؟ وإنما عليك هنا أن تقوم بعمليّة تفسيريّة. وإذا أردت أن تفسر وتبيّن سبب إصداره لذلك الحكم، فعليك حينها أن تدخل في حقل جديد. هذا الحقل الجديد عبارة عن التعرّف - في حدود الإمكان - إلى حياة الشخص الآمر، وأن تتعرّف كذلك على حياة وحالات المجتمع الذي كان يعيش فيه الآمر. ينبغي التعرف الى المناخات الثقافية وغير الثقافية السائدة في ذلك المجتمع. عندها يمكنك أن تفهم ما السبب الذي دعا ذلك الشخص إلى إصدار ذلك الأمر أو النهي، وما الهدف الذي أراد بلوغه؟

عندما تضع النّصّ في إطاره الزمني، وتصل إلى الأهداف الأخلاقيّة المحدّدة للآمر والناهي، يمكنك حينها أن تتّخذه منهجًا لك، وتقول: أريد الوصول إلى الهدف الأخلاقي ذاته الذي كان ينشده قائل هذا النّصّ. إن هذا التفسير - كما ذكرت آنفًا - هو تفسير في إطار المكان والزمان. أما علماء الأصول فلا يتعدّون الدالّ والمدلول، فيقولون على الدّوام: إن المدلول المطابقي؟ أو التضمّني أو الالتزامي لصيغة الأمر أو النهي مثلًا هو هذا أو ذاك، المعنى لا يتغيّر؛ وعليه يكون الحكم الصادر أبديًّا وسرمديًّا. إنهم في الحوزة يسلكون طريقًا آخر، إنهم لا يسلكون طريق التفسير الذي يأخذ المكان والزمان في الاعتبار، وإن أكثر فقهائنا يتصوّرون أننا إذا سلكنا هذا الطريق فإن الفقه والتفقّه سوف يتعرضان إلى مشكلة كبيرة. لذلك يرون المصلحة في عدم طرق هذا الباب.

أما إذا سألتموني عن سبب توجّهي إلى هذا النوع من التفسير، فجوابي هو: إنني إنسان أعيش في هذا العصر، وإن الفجوة الزمنيّة والتاريخيّة التي تفصلني عن الماضي أصبحت معروفة بالنسبة إليَّ، وإن آيات الأحكام الاجتماعيّة بالنسبة لأمثالي لا يمكن تفسيرها إلا في سياق التعرّف الى زمانها ومكانها.

❍ هل تريد القول بأن الزمان والمكان قد تغيرا بشكل تتغيّر معه حتى القيم البشريّة على مدى ألف سنة مثلًا؟

❑ لا أقول إن ماهية الناس تغيّرت، ولا أقول بأن جميع القيم البشريّة قد تغيّرت، ولذلك لا بد من العمل على تفسير يواكب الزمن، فإن طرح المسألة بهذا الشكل يشوّه ما أقوله تمامًا. وإنما أقول: إنني بصفتي فردًا يعيش في هذا العصر أدرك



الفجوة التاريخيّة التي تفصلني عن الماضي، وقد آمنت ببعض القيم المختلفة عن قيم العصور الماضية، ومن هاتين المقدّمتين؛ فإن التفسير المقبول عندي هو التفسير الذي يستند إلى الزمان والمكان.

❍ على كل حال فإن النّصّ إذا كان منذ الماضي وحتى هذه اللحظة قد أعطى لبعض التفسيرات مساحة أوسع من تلك التي أعطاها لتفسير خاصٍّ، ألا يشكل ذلك من الناحية الهرمنيوطيقيّة دليلًا على أن التفسير الغالب كان أكثر انسجامًا مع النّصّ؟

❑ كل تفسير يبصر النور لم يكن موجودًا في السابق. إن التفسيرات التي تشير إليها لم تكن موجودة، وإنما ظهرت لاحقًا. فمثلًا التفسير المعرفي للقرآن الذي تعرّض له العلامة الطباطبائي في كتابه (الميزان)، أو إيزوتسو في كتابه (الله والإنسان في القرآن) وكتبه الأخرى، لم تكن موجودة قبل القرن العشرين، لكنها فرضت نفسها بعد أن أوجدها أصحابها. فهل يمكن القول: إن هذه التفاسير إنما لم يكتب لها الوجود قبل القرن العشرين؛ لأن النص القرآني لم يكن يسمح للأساليب المعرفيّة بأن تقول كلمتها؟ وفي عالم المسيحيّة قام مارتن لوثر قبل قرون بتقديم تفسير عن الكتاب المقدّس مغاير جدًّا للتفسير الكاثوليكي، والآن أضحت البروتستانتية جزءًا كبيرًا من المسيحيّة. من هنا ينبغي على كل من يحتجّ على ما قمت به أن يشير إلى المحظور الأخلاقي في نشاطي أو أن يبيّن محظوره الهرمنيوطيقي.

لكن طبقًا لهذا الكلام، قام بعض الأفراد المنتسبين إلى التيار التنويري بانتقادك، وقال إن مثل هذه التعريفات لا يمكن أن تنتسب إلى التعبّد.

يشكّل "الإيمان" أساسًا لتديننا نحن المسلمين. وتمّ تعريف الإيمان في العالم الإسلامي بصيغ مختلفة ذكرتها في كتابي (الإيمان والحرّيّة)[1]، ولا مجال لذكرها هنا. وإذا نظرنا من خارج الدّين - من الزاوية الاجتماعيّة مثلًا - في عصرنا لا أحد يتحدّث عن "ذات الدّين". فكيف ساغ لبعض المنتقدين المستنيرين - الذين لا يعتقدون بالذات - أن ينتقدوني قائلين إن الدّين يعرف بالتعبّد فقط، ويحدّدون للدّين - في واقع الأمر - ذاتًا!

كما انتقد هؤلاء النقّاد ما ذكرته مرارًا من أن نبيَّ الإسلام (ص) والقرآن كان يسير في اتجاه المطالبة بتوفير العدل لجميع الناس في عصره، فيرون ذلك مجانبًا للصواب، ويرموننا بالمصلحية أحيانًا. في حين أنني لا أنطلق من منطلقات التقيّة أو التورية، وأرفض ما يقوله هؤلاء؛ من أن القرآن لا تفوح منه غير رائحة العنف

---

(1) أصل العنوان في الفارسية (إيمان وآزادي).



والقسوة. وأرى نبي الإسلام (ص) شخصًا لم يحد عن "المسار التوحيدي" أبدًا، وإن رسالته تلخّصت في الدعوة إلى "التّوحيد"، وسار من الناحية الأخلاقيّة على طريق بسط العدل في عصره. وأنا في قولي هذا لست مصلحيًّا ولا مجاملًا، وإنما هذا هو اعتقادي الحقيقي. وهذا هو معنى التأسّي الوارد في قوله ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾(1)، إذ يتعيّن علينا المضي على المسار نفسه من أجل تحقيق العدالة.

❍ ما نسبة التديّن الذي تتحدّث عنه إلى العقلانيّة، هل هو تديّن عقلانيّ؟ أم هو نوع من المعرفة التجريبيّة؟

❑ في التعاطي مع تعاليم الدّين الإسلامي أجد نفسي في المسار العقلاني "المتفهّم". إن هذا المسار العقلاني المتفهّم (العقلانيّة الهرمنيوطيقيّة) كما هو عقلاني، كذلك هو حالة من التجربة أيضًا. إن التجربة هي مواجهة المعنى التام والانسجام والتناغم معه. إن العقلانية الهرمنيوطيقية ذات طابع منظوري (Perspective)(2) دائمًا. فالبحث يدور حول أنك إذا فسّرت نصًّا ما، هل تفسّره بشكل صحيح، أم إنك تفسّره بشكل غير صحيح. إن التفسير الصحيح يعني أنك تستطيع إثبات صحة تفسيرك من خلال القواعد الهرمنيوطيقيّة. وكون تفسيرك صحيحًا لا يعني أنه وحده التفسير الممكن. إنني من خلال التعاطي مع النّصوص الدّينيّة بالنسبة إلى ديانتي التقليديّة، أو الأديان الكبرى الأخرى، إنما أبحث عن المعاني والمفاهيم. وإنني في هذا النوع من البحوث أسعى إلى العثور على المعاني من الموروث الدّيني الذي وصلنا على شكل نصوص مكتوبة. ومن خلال هذا التعاطي أحصل على فهم يمكن لي بيانه إلى الآخرين، وأستطيع الدفاع عنه أيضًا. ويسمى هذا الأمر فهمًا (عقلانيًّا) هرمنيوطيقيًّا.

❍ ذكرت بأن همَّك ينحصر بالابتعاد عن انعدام القيم، وهذا ما سعى إليه المفكرون المستنيرون في الدّين المسيحي، من أمثال: تيليش وبولتمان، حين دعوا إلى اللاهوت الجديد؛ ليضيفوا معنى إلى الحياة. فهل تريد القيام بالشيء نفسه أيضًا؟

❑ لو سألتم: لماذا أرتّب الآثار على تلك التجارب المفهوميّة؟ ولماذا أواصل هذه الجهود الهرمنيوطيقيّة في ما يتعلّق بالنصِّ؟ فإن جوابي - علاوة على ما ذكرتموه - هو أنني نشأت وترعرعت وسط الموروث الدّيني الإسلامي، وإن تعاليم هذا

---

(1) الأحزاب: 21.

(2) المنظور: مظهر الموضوع كما يتبدّى للعقل من زاوية معيّنة، ورؤية الأشياء وفقًا لعلاقتها الصحيحة أو أهميتها النسبية.



الموروث الدّيني مترسّخة في نسيج من هو مثلي. وأنا بوصفي شخصًا يتعاطى مع كل شيء من خلال الاتجاه المفهومي، لا أستطيع أن أمرَّ على موروثي الدّيني بلا مبالاة. وإذا لم أحصل على فهم ومعرفة في ما يتعلّق بموروثي الدّيني أكون مثل شخص لا يعرف أبويه، وهذا أمر لا أستطيع تحمّله على المستوى الشخصي.

❍ وعليه فهل تحوّلت النصوص الدّينيّة بالنسبة لك إلى موضوع للبحث والدراسة؟

❑ أجل، هو كذلك. بيد أنه بحث تفضي نتائجه إلى تقديم المعاني والمفاهيم التي أبحث عنها، ويستجيب لاهتماماتي الوجوديّة. وأجد نفسي منسجمًا ومتناغمًا مع المفاهيم التامّة التي أحصل عليها من نصوص الدّين الإسلامي. لا أقول: ما داموا يقولون: (إن أ هي ب)؛ إذًا (أ هي ب)، فإن التناغم مع المعاني الوجوديّة شيء آخر بالمرة. ومن وجهة نظري فإن الرسالة الجوهريّة للنّصوص الرئيسة في الإسلام لا تكمن في القول (إن أ هي ب) وما إلى ذلك، كي أعتقد بهذه القضية أو لا أعتقد بها، بل إن هذه النّصوص تقذف بالمعاني، وما على المسلم إلا أن يتناغم مع تلك المعاني، ومن وجهة نظري هذه هي حقيقة الإيمان.

❍ ما فرقك عن الفنان الذي يسعى إلى العثور على مفهوم حياته من داخل فنّه، كما هو الحال بالنسبة إلى فان كوخ أو موسيقار متخصّص في حقله الفنّي؟

❑ لست مصرًا على المقارنة والتمييز. تجربتي الخاصّة تجعلني أرى نفسي بمثابة النهر الجاري، إن الماء يجري في هذا النهر باستمرار. بيد أن هذه المياه تنبع من مصدر؛ وكأنه منبع الخير والبركة والرحمة. أو كأني شخص يتّضح الطريق أمامه على الدوام؛ كي يمضي قدمًا. هذه الحالة تمنحني الأمل، وتعطيني تفاؤلًا بأن الطريق لن يكون مغلقًا. هذه هي حكايتي. وإن هذه الأوضاع تقترن أحيانًا بنوع من الفلاح والتجربة الباطنيّة النورانيّة. فإن كان هناك فنان يشعر بهذا الشعور، لن أكون مختلفًا عنه.

❍ هل تعتبر نفسك صاحب مشروع؟

❑ هذا ما أخالفه تمامًا؛ إذ إنني لا أتّفق مع من يعتبر الذي يبحث عن نمط للحياة صاحب مشروع! أي مشروع؟! يقوم بعض الأصدقاء بذكر بعض الأسماء ويقحم اسمي بين أسمائهم، ويقول: إن هؤلاء أصحاب مشروع، عنوان هذا المشروع هو التنوير الدّيني. في الحقيقة أنا منذ سنوات أسعى جاهدًا كي لا أصنّف ضمن التنوير الدّيني؛ طبقًا للمصطلح الراهن، لا أرى نفسي مجدّدًا فكريًا، ولا أنا من أصحاب المشاريع. كل ما هنالك أن لدي اهتماماتي التي ذكرت لكم في هذا الحوار بعض شذراتها، وهي شذرات لم تنبثق عن التّنوير أو التّجديد، بل هي اهتمامات وجوديّة



صادرة عن إنسان مرهف، لا يشغله سوى البحث عن المعاني. وقد يكون هذا الإنسان مستنيرًا أيضًا. إن اهتماماتي فلسفية وكلامية؛ لأن مهمتي هي العثور على المعاني، ومن ثم فأنا أبحث عن "معنى المعاني" الذي هو الله. وفي الحقيقة فإن اهتمامي ينحصر في فهم حقيقة "الله". ربما كنت أسعى إلى لاهوت تفهيمي، أنا أعتبر سيري هذا "نزعة إلى الفهم الدّيني". وكما يقول حافظ الشيرازي: (أنا ما أنا عليه، وللآخرين رأيهم).

❍ كيف تقيّم الجهود التي قام بها تيار التّنوير الدّيني أو التجديد الدّيني في العقود الأخيرة، وهل تراهم نجحوا في جهودهم؟ إذ هناك بعض الناقدين من غير المتديّنين وجدوا أن جهود هذا التّيار هي جهود عقيمة. وهناك من المتديّنين من انتقد هذه الجهود على أنها تؤدّي إلى إضعاف التديّن، فما رأيك في ذلك؟

❑ إن الجهود الكبيرة لذلك التّيار من المنظّرين الذين صنّفوا في مجتمعنا بالمستنيرين أو المجدّدين في حقل الدّين (سواء أولئك الذين وافقوا على هذا التصنيف، أم أولئك الذين لم يوافقوا على هذا التصنيف من أمثالي)، كانت من وجهة نظري ناجحة تمامًا. فقد نجح هؤلاء في أن يبدعوا حوارًا دينيًّا جديدًا - إلى جانب الحوار الدّيني التقليدي - يستفيد من الأفكار الجديدة، ويدعو إلى المحافظة على "حرمة الإنسان". وإن هذا الحوار حاضر حاليًّا في المحافل الحوزويّة وغير الحوزويّة بشكل مؤثّر، أصبحت أذهان آلاف المتديّنين مشغولة بالأسئلة الجادة التي يثيرها هؤلاء الأفراد. في العقود الأخيرة صدرت كتب ومقالات كثيرة في موضوع تفسير النّصوص الدّينيّة والإسلام، وانسجام هذه الموضوعات أو عدم انسجامها مع حقوق الإنسان والديمقراطيّة، وما إلى ذلك في بلدنا، وهي بأجمعها نتاج جهود المنتسبين إلى هذا التيار. وهل كان هؤلاء الأفراد يرومون شيئًا آخر غير هذا؟!

إن هذه الغاية قد تحقّقت إلى حد كبير. وإن هؤلاء قد تحمّلوا بعض الأعباء والتبعات حتى تمكّنوا من فتح كوّة في الجدار، ومن ثم أبدت الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة مرونة، وأضحت تتحمّل كلمات هؤلاء. رغم أن الأوضاع السّياسيّة لم تكن رحيمة معهم.

مناسب هنا أن أروي لكم خاطرة قصيرة: قبل بضعة أعوام، أقيم اجتماع في المركز الثقافي لمدينة (إسن) في ألمانيا، لأحياء ذكرى الفقيد الدكتور نصر حامد أبو زيد، وقد حضر الاجتماع ما يقرب من أربعين شخصية، من ذوي الاهتمام بالمسائل الدّينيّة الجديدة في العالم الإسلامي، كما كان من بين الحاضرين زوجة الفقيد، ومن إيران حضرت أنا والدكتور عبدالكريم سروش. قال البروفيسور فيلد - وهو



من أساتذة جامعة بون – في كلمته التي ألقاها في هذه المناسبة: إن النقمة التي حلّت بنصر حامد أبو زيد؛ ومنها فصل زوجته وتطليقها منه قسرًا، هي من نتائج الشريعة الإسلاميّة! وبدأ هجومًا كاسحًا على الإسلام وتعاليمه. فهمّشت على كلامه هناك، وقلت له: إن هذا الكلام غير دقيق، يجب الوقوف عنده، إنما الحقيقة تعود إلى كيفيّة تفسير الشّريعة، وما إذا تم تحمّل هذا التفسير أو لم يتمّ تحمله. وها نحن في هذا الاجتماع شخصيتان إيرانيتان، وما نشرناه في بلدنا مشابه لما نشره الفقيد نصر حامد أبو زيد؛ من حيث الغرابة وإثارة الجدل، ومع ذلك لا تزال زوجاتنا في بيوتنا، ولم يجبرن على الانفصال عنا! صحيح أننا أثرنا كلمات تجاوزت الخطوط الحمر التقليديّة، بيد أن الجمهوريّة الإسلاميّة لم تضق ذرعًا بنا، بل تحمّلت رؤانا العلميّة. وعليه فإن المسألة تعود إلى تفسير الشريعة، ومقدار تحمّلها من قبل الحكومات.

أعود إلى سؤالكم وأقول: إن المفكّرين الإيرانيين لم يخفقوا في جهودهم العلميّة أبدًا، بل قاموا بحل الكثير من المعضلات الفكريّة في الحقول الدّينيّة، وعملوا جاهدين على جعلها منسجمة مع حقوق الإنسان. هناك من يقول من الأصدقاء: إن هذا التيّار لا يقدّم إجابات عن التساؤلات التي يطرحها الباحثون عن الحقيقة، لذلك فإنهم يعتبرون هذا التيّار غير ناجح في نشاطه. يجب القول إن هؤلاء الأفراد من وجهة نظري – في الحد الأدنى – لم يكونوا بصدد الإجابة عن السؤال القائل: (ما هي الحقيقة؟). بل يجب طرح هذا السؤال على أناس آخرين. أما هذا التيّار فقد عاش أفراده وترعرعوا في صلب المجتمع الدّيني، وكانوا بصدد الترويج لحرمة الإنسان وكرامته، وسعوا إلى أن يستفيد المتديّنون من المعارف الحديثة؛ بما يتواكب مع حقوق الإنسان والديمقراطيّة والعدالة الاجتماعيّة وما إلى ذلك، وقد حقّقوا نجاحات كبيرة في هذا المجال. إن هذه الجهود – خلافًا لما ينسب لنا – ليست استنباطًا واستخراجًا للديمقراطيّة وحقوق الإنسان من القرآن، وإنما هي عبارة عن إدخال حقوق الإنسان والديمقراطيّة في صلب حياة المسلمين وواقعهم الاجتماعي. إن مستقبل مجتمعنا سوف يثبت أن البذور التي غرسها هؤلاء الأفراد في حقل ثقافته الدّينيّة كانت تبشر بنتائج وثمار طيبة.




مكتبة
الفكر الجديد

الفهرس



الهرمنيوطيقا والتفسير الديني للعالم

إعداد وتحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

عبدالجبار الرفاعي
بـولتـمان
ويرنر ج. جينرود
جوزيبي سكاتولين
وجيه قانصو
علي مبروك
الزواوي بغوره
حسن ناظم
عبدالله بريمي
محمد المزوغي
مصطفى الغرافي
أحمد الفرحان
فؤاد مخوخ
العياشي ادراوي
محمّدحسين الرفاعي
إيمان المخينيني
فتحي المسكيني
محمد مجتهد شبستري
طيب تيزيني





